اسلام کا نظام حکومت

تصنیف

امام ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی

پروفیسر ساجد الرحمٰن صدیقی ایم اے

اسلامک پبلیکیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ
۱۳۔ ای۔ شاہ عالم مارکیٹ، لاہور (پاکستان)

اسلام کا نظام حکومت

اردو ترجمہ

الاحکام السلطانیہ

تصنیف

امام ابوالحسن علی بن محمد بن حبیب الماوردی

ترجمہ

پروفیسر ساجد الرحمٰن صدیقی ایم اے

اسلامک پبلیکیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ

۱۳-ای، شاہ عالم مارکیٹ، لاہور (پاکستان)

طابع: ————— اشفاق میرزا، منیجنگ ڈائریکٹر
ناشر: ————— اسلامک پبلیکیشنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ
۱۳ - ای شاہ عالم مارکیٹ لاہور
مطبع: ————— میسٹرو پرنٹرز، لاہور
اشاعت

بار اوّل مئی ۱۹۹۰ء ۱۱۰۰

قیمت: 168.00 روپے

فہرست مضامین

باب (۱۱)

باب (۱۲)

باب (۱۳)

باب — ۱

اِمامت

اسلام کی حفاظت اور دنیاوی امور کے انتظام کے لیے امت کی اجتماعی رائے کے مطابق امام کا مقرر کیا جانا واجب ہے۔ امامت دراصل نبوتؐ کے قائم مقام ہے اور بعض (فقہاء) کے نزدیک ازروئے عقل بھی امامت کا ہونا لازمی ہے کیونکہ اہل خرد فطری طور پر اپنے معاملات و مسائل ایسے سربراہ کے سپرد کرنا چاہتے ہیں، جو انہیں ایک دوسرے پر ظلم سے روکے اور ان کے تنازعات میں ان کے درمیان فیصلہ کرے۔ اگر کسی معاشرے میں اس طرح با اختیار افراد متعین نہ کیے جائیں تو معاشرہ ابتری اور انارکی کا شکار ہو جائے۔

ایک جاہلی شاعر افوہ الاودی کہتا ہے۔

لا یصلح الناس فوضی لا سراۃ لھم
ولا سراۃ اذا جھالھم سادوا

(لوگوں کو ایسی فوضویت راس نہیں آتی کہ ان کا کوئی سردار نہ ہو اور ابتری پھیل جائے اور جاہل لوگوں کا سربراہ بن جانا بھی ایسا ہی ہے جیسے کوئی سربراہ نہ ہو)۔

بعض دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ امامت کا ثبوت عقلی نہیں بلکہ شرعی ہے اس لیے کہ امام شرعی احکام کو نافذ کرتا ہے جب کہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ بجبر ان میں سے بعض احکام کی اتباع نہ کرائی جائے۔ مزید یہ کہ ازروئے عقل تو ہر سمجھدار شخص کو خود ہی ظلم اور فساد سے بچنا چاہیے اور حقوق اور باہمی تعلقات کو بمقتضائے عقل پورا کرنا چاہیے۔ اور یہ عقل ہر شخص کی اپنی ہوگی، دوسرے کی نہیں ہوگی۔

لیکن شریعت نے امور مملکت کی ذمے داری اولوالامر کے سپرد کر دی ہے۔ چنانچہ

اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ۔ (النساء:۵۹)

"اے لوگو! جو ایمان لائے ہو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں"

نیز حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"میرے بعد جو حکمران آئیں گے، ان میں سے نیک لوگ پارسائی کے ساتھ تم پر حکومت کریں گے اور بُرے لوگ بُرے طریقے پر حکومت کریں گے، تم بہر حال ان کے ہر اس حکم کی اتباع کرنا جو حق کے مطابق ہو۔ اگر وہ صحیح طریقے سے کارِ حکومت چلائیں گے تو ان کے لیے بہتر ہے اور تمہارے لیے بھی، لیکن اگر وہ بُرے طریقے پر حکومت کریں گے تو بھی تمہارے لیے (ان کی اتباع ہی بہتر ہے) اور جو کچھ وبال ہو گا وہ ان پر ہو گا"

انتخابی ادارہ

امامت کا قیام جہاد اور حصولِ علم کی طرح سے فرض کفایہ ہے۔ جو بھی اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہو اگر وہ اسے ادا کر دے تو امت کے تمام لوگوں سے یہ ذمے داری ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر امت کا کوئی شخص اس ذمے داری کو قبول کرنے کے لیے تیار نہ ہو، تو امت کے افراد دو قسم کے ہوں گے ایک تو وہ لوگ ہوں گے جو اہل الرائے ہوں گے اور وہ کسی امام کو منتخب کریں گے اور دوسرے وہ لوگ جو امامت کے منصب پر فائز ہونے کے مستحق ہوں گے۔ ان دونوں قسم کے افراد کے علاوہ باقی افرادِ امت پر امامت کے انعقاد کی تاخیر پر کوئی گناہ یا ذمے داری نہیں ہے۔

یہ اختیار حاصل ہو، ان میں تین صفات کا ہونا لازمی ہے۔

— ان میں مکمل طریقے پر حق اور انصاف کی رعایت کی صلاحیت موجود ہو۔

— انہیں یہ علم حاصل ہو کہ امامت کی مختلف شرائط کے پیش نظر کون شخص اس منصب کا اہل ہے اور امامت کے مصالح کو بہتر جانتا اور ان کی نگہبانی کر سکتا ہے۔

— ان میں دانائی اور فکر کی صلاحیتیں موجود ہوں تاکہ وہ بہترین اہلیت رکھنے والے آدمی کا انتخاب کر سکیں۔

جو لوگ امام کے شہر میں سکونت رکھتے ہوں (یعنی دارالسلطنت کے لوگ) انہیں امامت کے انعقاد کا امت کے دوسرے لوگوں سے زیادہ کوئی اختیار حاصل نہیں ہے۔ مگر چونکہ عملاً دارالسلطنت کے لوگ ہی امام کے انتخاب کے اہل سمجھے گئے اس لیے یہ حق انہیں رسماً حاصل ہو گیا ہے۔ بہر حال از روئے شریعت اس کے جواز کی دلیل موجود نہیں ہے سوائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ چونکہ دارالسلطنت کے لوگوں کو امام کی موت کا پہلے علم ہو جاتا ہے اور بالعموم امامت کی اہلیت رکھنے والے بھی وہیں موجود ہوتے ہیں، (اس لیے دارالسلطنت کے لوگ امام کا انتخاب کرتے رہے ہیں)۔

امامت کی اہلیت کی شرائط

امامت کے اہل شخص میں یہ سات شرائط پوری ہونی چاہئیں۔

۱۔ مکمل طریقے پر راستبازی، انصاف پروری اور حق پر گامزن ہونے کی صلاحیت۔

۲۔ اسے اس قدر علم حاصل ہو کہ وہ احکام شریعت کو بخوبی سمجھتا ہو اور نت نئے پیش آنے والے معاملات و واقعات میں اپنے اجتہاد سے فیصلہ کر سکے۔

۳۔ ذہنی طور پر صحت مند ہو اور اس کے سارے حواس کام کرتے ہوں بالخصوص سماعت، بصارت اور گویائی صحیح و سالم ہو اور حوادث کا ادراک کر سکے۔

۴۔ جسمانی صحت کے لحاظ سے درست ہو اور اس کے اعضا صحیح ہوں۔

۵۔ عقل و فراست موجود ہو۔ تاکہ ملک کے سیاسی اور انتظامی امور چلا سکے۔

۶۔ شجاعت و بہادری کے اوصاف موجود ہوں، تاکہ ملک کی حفاظت کر سکے اور دشمنوں سے جہاد کر سکے۔

۷۔ خاندان قریش سے تعلق رکھتا ہو۔ اس لیے کہ اس بارے میں حدیث موجود ہے اور اس پر اجماع بھی ہے۔ اس امر میں ضرار بن عمرو معتزلی کے قول کا کچھ اعتبار نہیں جس کی بالکل منفرد رائے ہے کہ امامت سب لوگوں کی جائز ہے۔ سقیفۂ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ نے قریش کی امامت کے بارے میں انصار کے سامنے یہی وجہ ترجیح بیان کی تھی۔ انصار اگرچہ سعد بن عبادہ کے ہاتھ پر بیعت کر چکے تھے مگر حضرت ابوبکرؓ نے یہ فرمان نبوتؐ پیش کیا کہ

الائمة من قریش۔

"امام قریش ہی سے ہوں گے"

اس حدیث کو سن کر انصار صحابہ رک گئے اور اپنے اس قول کو بھی ترک کر دیا کہ "ایک امیر ہمارا ہو اور ایک امیر تم لوگوں میں سے ہو" اور جب حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ "ہم امیر ہیں اور تم وزیر ہو، تو انصار نے اس کو قبول کر لیا۔

اس کے علاوہ حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

"قریش کو آگے بڑھاؤ اور تم ان سے آگے نہ بڑھو"

اس قابل تسلیم نص کے بالمقابل نزاع و اختلاف جائز نہیں۔

امام کے انتخاب کا طریقہ

امام کے انتخاب کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ اہل رائے اور صاحب فہم لوگ جو معاملات و مسائل کو سمجھتے ہوں وہ منتخب کریں۔ اور دوسرے یہ کہ امام اپنے عہد امامت ہی میں اپنا جانشین مقرر کر دے۔

پہلی صورت میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اہل رائے کی تعداد کتنی ہونی چاہیے۔
بعض کی رائے یہ ہے کہ امامت کے انعقاد کیلئے ہر شہر کے اہل رائے کا انتخاب ضروری ہے۔ تاکہ امامت پوری امت کے اتفاق سے قائم ہو۔ مگر خود حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کے واقعے سے اس رائے کی تردید ہو جاتی ہے کہ آپؓ کو اہل مدینہ نے منتخب کر لیا تھا اور باقی لوگوں کی بیعت کا انتظار نہیں کیا گیا تھا۔

بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ امام کے انتخاب کے لیئے کم از کم پانچ افراد کا ہونا ضروری ہے خواہ وہ پانچوں کسی ایک کی امامت پر متفق ہو جائیں۔ یا ایک شخص کے تجویز کردہ امام کو باقی چار تسلیم کر لیں۔ اس رائے کی دلیل ایک تو حضرت ابوبکرؓ کی بیعت کا واقعہ ہے کہ پہلے پہل پانچ افراد ــــ حضرت عمرؓ، ابوعبیدۃ بن الجراحؓ، اسید بن حضیرؓ، بشر بن سعدؓ اور حضرت ابو حذیفہؓ کے آزاد کردہ غلام حضرت سالمؓ ــــ نے بیعت کی تھی۔ پھر باقی حضرات صحابہؓ نے بھی بیعت کر لی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے جانشین خلیفہ کے انتخاب کے لیے چھ افراد کو مقرر کیا کہ وہ اپنے میں سے ایک کو باقی پانچ کی رائے سے منتخب کر لیں۔ اکثر فقہاء اور متکلمین بصرہ کا یہی مسلک ہے۔
جب کہ فقہائے کوفہ کے نزدیک امامت کے انعقاد کے لیے تین آدمیوں کا ہونا کافی ہے کہ ان میں سے ایک باقی دو کی رضامندی سے امام بن جائے تاکہ ایک حاکم اور باقی دو گواہ ہو جائیں۔ جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔

فقہاء کی ایک جماعت کی ایک رائے یہ بھی ہے کہ امام صرف ایک شخص کی بیعت سے بھی منتخب ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت عباسؓ نے حضرت علیؓ سے فرمایا کہ میں تمہارے ہاتھ پر بیعت کرتا ہوں، جب لوگ یہ دیکھیں گے کہ رسول اللہ ﷺ کے چچا نے رسول اللہ ﷺ کے چچیرے بھائی کی بیعت کی ہے تو وہ تمہاری امامت سے اختلاف نہیں کریں گے۔ نیز یہ کہ امامت حکم کے درجے میں ہے اور ایک شخص کا حکم نافذ ہے۔

اہل رائے کے فرائض

جس وقت اہل رائے کسی امام کو مقرر کریں تو سب سے پہلے انہیں یہ غور کرنا چاہیے کہ کون کون لوگ امامت کے اہل ہیں اور ان میں امامت کی کون کون سی شرائط کس حد تک پوری ہیں۔ ان میں جو شخص سب سے زیادہ امامت کی اہلیت رکھتا ہو اور جس کے بارے میں یہ غالب گمان ہو کہ لوگ اس کی بیعت پر آمادہ ہو جائیں گے اس کے ہاتھ پر بیعت کرلیں جب ایسا شخص میسر آجائے تو اس اہم منصب کو اس کے سامنے پیش کریں اگر وہ رضامند ہو تو فوراً اس کے ہاتھ پر بیعت کرلیں۔ اور اس بیعت کے ساتھ ہی اس کی امامت قائم ہو جائے گی اور تمام لوگوں کے لیے ضروری ہو جائے گا کہ وہ اس کی بیعت کریں اور اس کی اطاعت کے لیے سر تسلیم خم کر دیں۔

اگر وہ شخص جو امامت کا اہل ہے اس منصب کی قبولیت سے گریز کرے تو اس پر جبر نہیں کیا جائے گا اور کسی دوسرے مستحق شخص کو یہ منصب تفویض کیا جائے گا کیونکہ یہ باہم رضامندی کا معاہدہ ہے۔ اس میں جبر و اکراہ نہیں۔

اگر تمام شرائط امامت دو اشخاص میں مساوی درجے میں موجود ہوں تو ان میں سے جو شخص عمر میں بڑا ہو اسے منصب امامت پیش کیا جائے۔ اگرچہ امامت کی عمر کے بارے میں بنیادی شرط صرف بلوغ ہے، زائد عمر ہونا نہیں ہے۔ اور اس صورت میں کم عمر والے کی بیعت بھی درست اور جائز ہے۔

اگر دونوں اہل اشخاص میں ایک زیادہ عالم اور دوسرا زیادہ بہادر ہو تو اس وقت کی ضرورت کو مدنظر رکھ کر امام کا انتخاب کیا جائے۔ اگر بغاوتوں کا اندیشہ ہو اور سرحدوں کی حفاظت کا مسئلہ سامنے ہو تو بہادر شخص کو عالم پر ترجیح دی جائے اور اگر ملک میں امن کی حالت ہو لیکن اہل بدعت نے سر اٹھا رکھا ہو تو عالم شخص زیادہ موزوں ہوگا۔ اگر اہل رائے دونوں کے بارے میں توقف کریں، اور وہ دونوں امامت کے لیے باہم منازعت کریں تو بعض فقہاء کے

نزدیک یہ دونوں کے لیے باعث الزام ہے اور دونوں کو محروم کر کے کسی اور کا انتخاب کیا جائے۔ مگر جمہور فقہاء کے نزدیک یہ امر امامت میں مانع نہیں ہے اور نہ ہی امامت کے لیے خود کو پیش کرنا اور اس کی خواہش کرنا برا ہے، اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے جن چھ افراد پر مشتمل شوریٰ بنائی تھی انہوں نے امامت کے لیے باہم تنازعہ کیا تھا،[۱] مگر اس بناء پر کسی کو حق امامت سے محروم نہیں کیا گیا تھا۔

اب رہ گیا یہ سوال کہ یکساں صلاحیتوں کے حامل ان دو افراد میں وجہ ترجیح کیا ہے تو اس بارے میں فقہاء کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ قرعہ اندازی کر لی جائے، جب کہ فقہاء کی دوسری جماعت کی رائے یہ ہے کہ اہل رائے اس امر کے مجاز ہیں کہ ان میں سے جس شخص کی چاہیں بیعت کر لیں۔

امامت کے لیے موزوں ترین شخص

اگر اہل رائے نے اپنی رائے کے مطابق سب سے اہل شخص کو امام منتخب کر لیا اور بعد ازاں اس سے زیادہ موزوں شخص مل گیا، تو جس شخص کی بیعت کی جا چکی ہے وہی نافذ رہے گی اور پہلے سے امامت چھین کر اس دوسرے شخص کو نہیں دی جائے گی۔

لیکن اگر صورت یہ ہو کہ موزوں ترین فرد کی موجودگی کے باوجود اہل رائے نے کمتر درجے کے شخص کو امام منتخب کر لیا ہو، تو اگر اس کی وجہ یہ ہو کہ انتخاب کے وقت موزوں ترین فرد غیر موجود ہو یا بیمار ہو یا جسے انہوں نے منتخب کیا ہے وہ عام مسلمانوں کے اندر مقبول ہو، تو یہ بیعت نافذ متصور ہو گی اور باقی رہے گی۔

اگر بیعت کی ایسی کوئی وجہ موجود نہیں ہے تو اس بیعت کے نفاذ کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات کی رائے یہ ہے جن میں جاحظ بھی شامل ہے کہ یہ بیعت درست نہیں ہے اور یہ نافذ نہیں رہے گی۔ کیونکہ اہل رائے کی

---

[۱] مصنف کا قول محلِ نظر ہے۔

ذمے داری یہ ہے کہ وہ موزوں ترین شخص کا انتخاب کریں اور غیر موزوں یا کم موزوں شخص کا انتخاب نہ کریں، جس طرح مجتہد کا یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کو کتاب سنت سے اقرب کے تابع رکھے، اور اس سے تجاوز نہ کرے۔

مگر اکثر فقہاء اور متکلمین کے نزدیک یہ بیعت بالکل درست اور نافذ ہے کیونکہ کسی موزوں ترین شخص کی موجودگی کسی ایسے موزوں شخص کی امامت میں مانع نہیں ہے، جس میں امامت کی تمام شرائط موجود ہوں۔ امامت بھی دراصل قضا کی طرح ہے کہ ایک زیادہ موزوں شخص کے ہوتے ہوئے کم تر شخص کو قاضی مقرر کرنا درست ہے۔ اس لیے کہ موزوں ترین ہونا وجہ ترجیح تو ہو سکتی ہے مگر انتخاب کی شرط نہیں ہے۔

اگر ایک وقت میں ایک ہی شخص میں امامت کی تمام شرائط پائی جاتی ہوں تو اسے ہی امام بنایا جائے گا اور کوئی اور شخص امام مقرر نہیں کیا جائے گا۔

باضابطہ بیعت

اس امر میں بھی فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے کہ کیا باضابطہ بیعت اور اہل رائے کے انتخاب کے بغیر بھی اہل امام کی امامت اور اس کی حکمرانی قائم اور نافذ ہو جائے گی یا نہیں؟ فقہائے عراق کی رائے یہ ہے کہ اس شخص کی امامت نافذ ہو جائے گی اور امت پر اس کی اطاعت لازم ہو گی۔ کیونکہ اہل رائے کے انتخاب کا مقصد بھی یہی ہے کہ سب سے زیادہ اہل شخص کا انتخاب کر لیا جائے۔ مگر جب ایک اہل شخص خود ہی اپنی ذاتی صفات کی بدولت نمایاں ہو گیا ہو تو اہل رائے کے انتخاب کی حاجت نہیں رہی۔

مگر جمہور فقہاء اور متکلمین کے نزدیک اہل رائے کا باقاعدہ انتخاب اور رضامندی ضروری ہے اور اہل رائے کے لیئے یہ ضروری ہے کہ (اگر کسی شخص نے اپنی امامت قائم کر لی ہو) تو وہ باضابطہ اس کا انتخاب کر کے اس کے لیے بیعت کر لیں۔ اگر تمام اہل رائے (بعد میں بھی) متفق ہو جائیں تو امامت قائم ہو

جائے گی۔ دراصل امامت ایک عہد ہے جو عہد کرنے والے کے بغیر منعقد نہیں ہوتا اور اس کی مثال قضاء کی سی ہے کہ ہر چند ایک ہی شخص قاضی بننے کا اہل ہو مگر جب تک کوئی اسے مقرر نہ کرے وہ خود بخود قاضی نہیں بن جائے گا، جب کہ بعض (فقہاء) کی رائے یہ ہے کہ ایسا شخص خود بخود قاضی بن جائے گا، جس طرح کہ وہ شخص جس میں امامت کی تمام صفات موجود ہوں وہ امام بن جاتا ہے، جب کہ ایک رائے یہ بھی ہے کہ قاضی خود قاضی نہیں بن سکتا، لیکن امام خود امام بن جاتا ہے۔ اس لیے کہ قضاء ایک نیابتی عہدہ ہے اور کسی شخص میں قضاء کی تمام صفات موجود ہونے کے باوجود کسی اور کو قاضی بنایا جا سکتا ہے۔ بہر حال کوئی شخص قاضی اسی وقت ہو گا جب وہ کسی کی نیابت کرے اور اسے وہ مقرر کرے۔ جب کہ امامت کا منصب خدا اور بندوں کا مشترک حق ہے اور جو اہل شخص امام بن جائے تو اس سے اس منصب کو چھینا نہیں جا سکتا اور یہی وجہ ہے کہ جب کسی شخص میں امام کی تمام صفات موجود ہوں تو اسے کسی باقاعدہ عقد بیعت کی ضرورت نہیں ہے۔

بیک وقت دو افراد کی امامت

اگر دو شہروں میں دو اشخاص کی امامت قائم ہو گئی تو دونوں کی امامت باطل ہے اس لیے کہ بیک وقت امت کے دو امام نہیں ہو سکتے۔ اگرچہ بعض حضرات نے اس کو درست قرار دیا ہے۔

فقہاء کرام کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو امام تسلیم کیا جائے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ جو شخص پہلے امام کے شہر (دارالسلطنت) میں امام بنا ہو اس کی امامت تسلیم کی جائے گی۔ کیونکہ امام کے اہل وطن اور لوگوں کی بہ نسبت انتخاب امام کے زیادہ مستحق و اہل ہیں۔ اور باقی شہروں کے امت کے افراد کو چاہیے کہ وہ اس کام کو ان لوگوں کے سپرد کر دیں اور جب وہ (دارالسلطنت کے لوگ) کسی کو امام بنا لیں تو یہ بھی اس کو تسلیم کر لیں تاکہ اختلاف

رائے سے امت میں انتشار پیدا نہ ہو۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ یہ دونوں امام از خود علیحدگی اختیار کر لیں اور اس انتخاب کو اہل رائے کے سپرد کر دیں تاکہ فتنہ اور فساد پیدا نہ ہو۔ اس کے بعد اہل رائے کو اختیار ہو کہ وہ انہی میں سے کسی کو امام منتخب کر لیں یا کسی اور کو امام بنا لیں۔

ایک رائے یہ بھی ہے کہ منازعت اور دشمنی سے بچنے کے لیے ان دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کر لی جائے۔

مگر محققین فقہاء کا صحیح مسلک یہ ہے کہ جس کے ہاتھ پر پہلے بیعت کی گئی اس کی امامت ثابت اور منعقد ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے ایک عورت کے دو ولی ہوں اور دونوں اپنے طور پر اس کا نکاح کر دیں تو اس شخص کا نکاح باقی رہے گا جس سے پہلے ہوا ہے۔ چنانچہ یہ علم ہو جانے کے بعد کہ فلاں شخص کی امامت کے لیے پہلے بیعت کر لی گئی ہے، اس کی امامت برقرار رہے گی اور دوسرے امام کو چاہیے کہ وہ بھی اسی کی بیعت کر لے۔

اگر ایک ہی وقت میں دو افراد کو امام بنا دیا گیا اور دونوں میں سے کسی کی سبقت ثابت نہ ہو سکی تو دونوں کی امامت باطل ہے اور از سر نو ان میں سے کسی ایک کی یا ان کے علاوہ کسی اور کی بیعت کی جائے گی۔ اگر بیک وقت دو امام مقرر کر لینے کی صورت میں یہ علم نہ ہو سکے کہ کس کی بیعت پہلے ہوئی ہے تو دونوں کی امامت موقوف رہے گی اور اگر ہر ایک نے اپنی سبقت کا دعویٰ کیا تو وہ دعویٰ مسموع نہ ہوگا اور نہ اس سے قسم لی جائے گی، کیونکہ یہ صرف اسی کا حق نہیں ہے بلکہ عام مسلمانوں کا بھی حق ہے۔ اس لیے نہ اس کی قسم مؤثر ہے اور نہ قسم سے انکار مؤثر ہے۔ اسی طرح اگر اس نزاع کو اس طرح ختم کیا جائے کہ ان میں سے ایک شخص امامت کو دوسرے کے سپرد کر دے تو اس کی امامت اسی وقت ثابت ہو گی جب یہ ثابت ہو جائے

کہ اسی کی بیعت پہلے کی گئی تھی، اور اگر ایک نے دوسرے کے حق میں یہ اقرار کیا بھی تو یہ ناکافی ہے البتہ اس اقرار کرنے والے کا اقرار کے بعد کوئی حق نہ رہے گا۔ اس لیے کہ یہ اقرار عام مسلمانوں کے حق سے متعلق ہے۔ اور اگر اقرار کرنے والا اپنے اقرار کی تائید میں گواہ بھی پیش کرے تو یہ شہادت اس وقت مسموع ہوگی جب وہ یہ بتائے کہ نزاع کے وقت اسے شبہ تھا کہ کس کی پہلے بیعت کی گئی ہے، اگر وہ اس شبہ کا ذکر نہ کرے تو یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور اس کا یہ بیان تضاد پر محمول ہوگا۔

اگر دونوں اماموں کے بارے میں یہ شبہ برقرار رہے کہ کس کی بیعت پہلے ہوئی ہے اور کوئی ثبوت اس بارے میں موجود نہ ہو تو ان دونوں میں قرعہ اندازی نہیں کی جائے گی اور اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ امامت ایک عُقد (معاہدہ) ہے اور معاہدوں میں قرعہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔

اور دوسرے یہ کہ امامت میں شرکت جائز نہیں ہے اور جس کام میں شرکت نہ ہو سکے اس میں قرعہ درست نہیں ہے، جیسا کہ نکاح کے معاملے میں نہیں ہے (کہ اگر ایک ہی عورت سے دو مرد نکاح کے دعوے دار ہوں تو قرعہ نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ ثبوت فراہم کرنا ہوگا کہ کس کا نکاح پہلے ہے اور اگر یہ ثبوت فراہم نہ ہو سکے تو دونوں کے نکاح باطل قرار پائیں گے) بہر حال شبہ باقی رہنے کی بنا، پر دونوں کی امامت باطل ہو جائے گی اور اہل رائے از سر نو امام کا انتخاب کریں گے یا انہی دونوں میں سے کریں گے یا ان دونوں کے علاوہ کریں گے جو بعض کے نزدیک جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لیے کہ اب امامت ان دونوں کے اندر دائر ہے اور نیز یہ کہ شبہ کی موجودگی کسی کے حق میں امارت کے ثابت ہونے سے مانع نہیں ہے۔

امام کی جانشینی کا مسئلہ

امام کا اپنے بعد آنے والے امام کے لیے عہد لے لینا بالاجماع درست

ہے اور اس کی دو صورتیں ہیں جن پر عمل ہوا اور کسی نے بھی اسے غلط قرار نہیں دیا۔ ایک صورت تو یہ ہوئی کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کا نام تجویز کیا اور بعد میں مسلمان اس عہد پر قائم رہے (اور حضرت عمرؓ ہی خلیفہ بنے)۔

دوسری صورت یہ ہوئی کہ حضرت عمرؓ نے امامت کو اہل شوریٰ کے سپرد کر دیا اور اہل شوریٰ، جو اس وقت مسلمانوں کے ممتاز افراد تھے، انہوں نے اس طریقہ کو درست سمجھا اور اس میں شرکت کی، اور جو صحابہ اس میں شریک نہیں تھے انہوں نے اپنی عدم شرکت کو صحیح سمجھا، یہاں تک کہ جب حضرت عباسؓ نے حضرت علیؓ کو اس شوریٰ میں شرکت پر تنبیہہ کی تو آپؓ نے فرمایا کہ انتخاب امامت مسلمانوں کا ایک ضروری کام ہے میں اس سے کسی طور پر بھی علیحدہ نہیں رہ سکتا۔ گویا اس طریقہ پر جو خلیفہ کا انتخاب ہوا اس پر اجماع امت ہو گیا۔

ولی عہدی کے شرائط

جب امام اپنی زندگی میں کسی کو اپنا ولی عہد مقرر کرے تو سب سے زیادہ مستحق شخص کا انتخاب کرے جس میں امامت کی تمام شرائط پوری ہوں اور یہ کہ وہ امام کا بیٹا یا باپ نہ ہو۔ ان شرائط کے ساتھ امام خود ہی کسی کو ولی عہد بنا سکتا ہے اور اس کی بیعت ثابت رہے گی خواہ امام نے اہل رائے کی مرضی بھی معلوم نہ کی ہو۔

البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اہل رائے کا اس کے تقرر پر اپنی رضامندی کا اظہار اس کی بیعت کے منعقد ہونے کے لیے ضروری ہے یا نہیں ہے۔ بعض فقہائے بصرہ کے نزدیک اہل رائے کی رضامندی ضروری ہے اور جب تک وہ (اس ولی عہد کے تقرر کو) منظور نہ کریں امت پر اس کی بیعت کرنا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ انتخاب مسلمانوں کا حق ہے۔ اور جب تک اہل رائے ولی عہد کی خلافت کو منظور نہ کر لیں عام مسلمانوں پر اس کا تسلیم کرنا لازمی نہیں ہے

مگر صحیح مسلک یہ ہے کہ ولی عہد کی یہ بیعت منعقد ہو جائے گی کیونکہ حضرت عمرؓ کی بیعت صحابہ کرامؓ کی رضامندی پر موقوف نہ تھی ۔ اور دلیل یہ ہے کہ امام خود امت سے زیادہ امام کے انتخاب کا مستحق ہے ، اور جسے وہ منتخب کرے اس کی بیعت نافذ اور زیادہ مؤثر ہے ۔

باپ یا بیٹے کی ولی عہدی

امام کے اپنے بیٹے یا باپ کو اپنا جانشین مقرر کرنے کے جواز کے بارے میں تین مسلک ہیں ۔

ایک مسلک یہ ہے کہ جب تک امام اپنے جانشین کے لیے اہل رائے سے مشورہ نہ لے لے اور اس کی اہلیت کو نہ پرکھ لے یہ بیعت جائز نہیں ہے البتہ اگر اہل رائے رضامند ہوں تو پھر بیعت درست اور نافذ ہے اس لیے کہ امام کا اپنے باپ یا بیٹے کو ولی عہد بنانا ، ولی عہد کے حق میں بمنزلہ شہادت کے اور عام امت کے لیے بمنزلہ حکم کے ہے اور باپ اور بیٹے کے حق میں نہ شہادت درست ہے اور نہ ان کے بارے میں حکم درست ہے کیونکہ اس میں فطری میلان کی بنا پر جانب داری کی تہمت موجود ہے ۔

دوسرا مسلک یہ ہے کہ بیٹے اور باپ دونوں کے لیے اس کا عہد جائز اور نافذ ہے کیونکہ وہ امت کا امیر ہے اور اس کا ہر حکم امت کے لیے تسلیم کرنا لازم ہے ۔ یعنی منصب کا فیصلہ نسب کے فیصلے پر حاوی ہے اور چونکہ اب تک اس کی امامت پر کسی خیانت کا اتہام نہیں لگایا گیا اس لیے اس سے اختلاف کرنے کا کسی کو حق نہیں ہے ، اس لیے اس کا اپنے باپ یا بیٹے کو ولی عہد بنا دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس نے کسی غیر کو بنا دیا ، اس بنا پر ولی عہد کے تقرر کے صحیح ہونے کے بعد تمام امت کے لیے اس کی بیعت اہل رائے کی مرضی پر موقوف نہ رہے گی ۔

تیسرا مسلک یہ ہے کہ امام کا خود تنہا اپنے باپ کو ولی عہد بنالینا درست ہے لیکن اپنے بیٹے کو بنانا درست نہیں ہے۔ کیونکہ فطرتاً انسان باپ کی بہ نسبت بیٹے کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے اور اس کی ساری تگ و دو کا مقصد اپنی اولاد کی بہتری ہوتی ہے۔ اس لیے اولاد میں جانبداری کا شبہ موجود ہے جو باپ کے بارے میں نہیں ہے۔

امام کا اپنے بھائی، عزیز یا رشتہ دار کو اپنا ولی عہد بنانا جائز ہے۔

ولی عہدی کے احکام

امام جب کسی ایسے شخص کو جس میں امامت کی شرائط پوری ہوں، ولی عہد مقرر کرے تو یہ تقرر اس (ولی عہد) کے قبول کرنے پر موقوف رہے گا، البتہ یہ اختلاف ہے کہ اس کا زمانۂ قبول کون سا ہے۔ ایک مسلک یہ ہے کہ امام وقت کی وفات تک کا زمانہ ہے اور اگر ولی عہد انکار کر دے تو امامت پھر اسی امام کی طرف لوٹ جائے گی کہ وہ ابھی اپنے سابقہ قبول کی وجہ سے اس کا حامل ہے۔

امام کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ وہ ایک مرتبہ ولی عہد مقرر کر کے پھر اسے معزول کر دے سوائے اس کے کہ اس کا حال تبدیل ہو جائے۔ اگرچہ امام اپنے مقرر کردہ اپنے قائم مقاموں کو معزول کر سکتا ہے کیونکہ اسے جس طرح ان لوگوں کو اپنا نائب بنانے کا حق حاصل ہے اسی طرح انہیں معزول کرنے کا بھی حق حاصل ہے۔ جب کہ وہ ولی عہد مسلمانوں کے حق کے استعمال کے طور پر مقرر کرنا ہے اس لیے اس کا معزول کرنا درست نہیں ہے جیسا کہ اہل رائے کے لیے بھی یہ درست نہیں ہے کہ جس شخص کی انہوں نے بیعت کی ہے اسے وہ معزول کر دیں۔

بالفرض اگر امام نے ایک ولی عہد مقرر کر کے اسے معزول کر دیا اور اس کی جگہ دوسرے کو مقرر کر دیا تو دوسرے کا تقرر باطل ہے اور پہلے کی بیعت

قائم رہے گی، ہر چند کہ پہلے نے خود ہی علیحدگی اختیار کر لی ہو تب بھی دوسرے کے لیے بیعت اس وقت صحیح ہو گی جب اس کے لیے از سر نو بیعت لی جائے۔

اگر کسی ولی عہد نے اپنے منصب سے استعفار دے دیا تو جب تک اس کا استعفار منظور نہ ہو جائے وہ اپنی ذمے داریوں کو پورا کرنے کا پابند رہے گا، کیونکہ یہ ذمہ داریاں اس پر امام کی طرف سے عائد کی گئی ہیں، استعفار کی صورت میں دیکھا جائے کہ کوئی اور شخص اس منصب کا اہل موجود ہے۔ اگر موجود ہو تو امام اس کا استعفاً منظور کر لے اور وہ (ولی عہد) اپنی ذمہ داریوں سے آزاد ہو جائے گا اور اگر کوئی اہل موجود نہ ہو تو نہ اس کا استعفار دینا درست ہے اور نہ امام کا اسے قبول کرنا موزوں ہے۔ اور جانبین کی طرف سے یہ ذمے داری اس پر عائد رہے گی۔

ولی عہد میں امامت کے تمام شرائط تقرر کے وقت موجود ہونے چاہئیں، اگر تقرر کے وقت ولی عہد کم سن یا فاسق ہو اور امام کے مرنے کے وقت وہ بالغ ہو جائے اور پارسا ہو جائے تو اس کی خلافت اسی وقت صحیح ہو گی جب اہل رائے اس کی از سر نو بیعت کر لیں۔

امام کا کسی ایسے شخص کو ولی عہد مقرر کرنا جو موجود نہ ہو اور اس کی زندگی کے بارے میں بھی علم نہ ہو درست نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ وہ زندہ ہے اور اس کی اس منصب پر تقرری کا نفاذ اس کی آمد پر موقوف ہو تو اس صورت میں اگر امام مر جائے اور ولی عہد بدستور غیر موجود ہو تو اہل اختیار اسی کو ترجیح دیں گے اور اگر اس کی آمد میں اتنی تاخیر ہوئی کہ اس سے مسلمانوں کے عام ملکی مصالح کو نقصان پہنچنے لگا تو اہل اختیار کسی اور کو اس کا نائب مقرر کر لیں گے مگر اسے مستقل امام نہیں بنا سکتے، بلکہ جب وہ ولی عہد واپس آ جائے گا تو یہ نائب علیحدہ ہو جائے گا، البتہ اس کے جاری کردہ احکام و ہدایات بدستور نافذ العمل رہیں گے۔

اگر ولی عہد امام کی وفات سے پہلے اپنا منصب کسی اور کے سپرد کرنا چاہے تو ایسا کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ حق اسے خلیفہ بننے کے بعد حاصل ہو گا، اسی

طرح اگر ولی عہد کسی سے یہ کہے کہ میں خلیفہ ہو کر تمہیں ولی عہد مقرر کردوں گا تو اس سے اس کا کوئی حق ثابت نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس وقت نہ وہ خلیفہ ہے اور نہ اس کا کسی کو ولی عہد بنانا صحیح ہے اگر خلیفہ خود منصب خلافت سے علیحدہ ہو جائے تو ولی عہد خلیفہ ہو جائے گا اور یہ معزولی موت کے درجے میں متصور ہو گی۔

خلیفہ کا دو ولی عہد مقرر کرنا اور کسی کو بھی ان میں مقدم نہ کرنا درست ہے اور اس صورت میں اہل اختیار دونوں میں کسی ایک کو خلیفہ مقرر کرلیں گے جیساکہ حضرت عمرؓ نے خلافت کو چھ اشخاص کی شوریٰ میں محدود کر دیا تھا۔

حضرت عمرؓ کی رائے

حضرت ابن اسحٰق، امام زہریؒ سے اور وہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے بیان کیا کہ ایک مرتبہ میں نے حضرت عمرؓ سے ملاقات کی تو وہ مضطرب اور پریشان تھے اور فرمانے لگے کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ میں کیا کروں اور اس مسئلہ خلافت کا کیا حل نکالوں، میں نے کہا، آپؓ حضرت علیؓ کو مقرر فرما دیں، آپؓ نے فرمایا، بلاشبہ حضرت علیؓ اس منصب کے اہل ہیں مگر ان میں ظرافت ہے اور میرا خیال ہے کہ اگر وہ تمہارے خلیفہ ہو گئے تو وہ تمہیں بالکل ظاہری شریعت پر چلائیں گے۔ میں نے کہا پھر حضرت عثمانؓ کے بارے میں آپؓ کی کیا رائے ہے، آپؓ نے فرمایا، اگر میں نے ان کو بنا دیا تو ابی معیط کا بیٹا (مروان) لوگوں کی گردنوں پر سوار ہو جائے گا اور اہل عرب عثمانؓ سے ناراض ہو جائیں گے، بلکہ ان کو قتل کر ڈالیں گے۔ پھر میں نے کہا طلحہؓ کو مقرر کر دیجیے آپؓ نے کہا، ان میں اپنی شان کا احساس ہے، اللہ باوجود ان کی اس بات کے جاننے کے انہیں امت محمدؐ کا حاکم نہیں بنائے گا۔ میں نے کہا پھر حضرت زبیرؓ کے بارے میں کیا رائے ہے۔ آپؓ نے فرمایا، وہ بہادر ضرور ہیں مگر بازار میں اشیاء کے نرخ دریافت کرتے پھرتے ہیں کیا ایسا شخص مسلمانوں کا حکمران بن سکتا ہے۔ میں نے کہا حضرت سعد بن وقاصؓ کے بارے میں کیا رائے

ہے۔ آپؓ نے فرمایا وہ اس کے اہل نہیں ہیں، سپاہی تو ضرور ہیں مگر سیاسی آدمی نہیں ہیں، پھر مَیں نے عبدالرحمٰن بن عوف کا نام لیا، تو آپؓ نے فرمایا کہ بہت اچھے آدمی کا نام لیا ہے مگر وہ کمزور ہو چکے ہیں۔ اے ابن عباسؓ، خلافت کا اہل وہ شخص ہو سکتا ہے جو طاقتور ہو مگر سخت نہ ہو، مسکین مزاج ہو مگر کمزور نہ ہو، خرچ کرنے میں محتاط ہو مگر بخیل نہ ہو، سخی ہو مگر مسرف نہ ہو۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ جب آپؓ کو ابولولوٴ نے زخمی کر دیا اور طبیب آپ کی زندگی سے مایوس ہو گیا تو صحابہؓ نے آپ سے عرض کی کہ خلافت کے متعلق ہمیں حکم دیجیے۔ اس پر آپ نے چھ افراد کی مجلس شوریٰ بنا دی، اور فرمایا کہ خلافت علیؓ کے لیے ہے اور ان کے مقابلے پر زبیرؓ ہیں، عثمانؓ کے لیے ہے اور ان کے مقابلے پر عبدالرحمٰنؓ بن عوف ہیں، طلحہ کے لیے ہے اور ان کے مقابلے پر سعد بن ابی وقاص ہیں۔

شوریٰ کا فیصلہ

حضرت عمرؓ کے رحلت فرمانے کے بعد جب شوریٰ کا اجلاس ہوا تو حضرت عبدالرحمٰنؓ نے مجلس سے کہا کہ پہلے تین افراد باقی تین کے حق میں دست بردار ہو جائیں۔ اس تجویز کو قبول کرتے ہوئے حضرت زبیرؓ نے فرمایا کہ میں حضرت علیؓ کے حق میں دست بردار ہوتا ہوں، حضرت طلحہؓ نے فرمایا کہ میں اپنا حق حضرت عثمانؓ کو دیتا ہوں اور حضرت سعدؓ نے فرمایا کہ مَیں نے اپنا حق عبدالرحمٰنؓ کو دے دیا۔

اس کے بعد حضرت عبدالرحمٰنؓ نے فرمایا کہ میں خود اس منصب سے دست بردار ہوں اور آپ سب اب یہ حق انتخاب میرے سپرد کر دیں مَیں خدا کو گواہ بنا کر وعدہ کرتا ہوں کہ مَیں آپ سب کے ساتھ خیر اندیشی میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔ دونوں حضرات نے فرمایا کہ ہمیں منظور ہے۔ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے فرمایا، مجھے بھی منظور ہے۔

غرض اس طرح پہلے خلافت شوریٰ کے چھ افراد سے تین میں محدود ہوئی

اور پھر تین سے دو یعنی حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ میں محدود ہو گئی۔

اس کے بعد حضرت عبدالرحمٰنؓ نے لوگوں کی آراء اور تجاویز معلوم کرنا شروع کیں، اور رات کے وقت انہوں نے مسعود بن مخرمہ کو بلا لیا اور مشورہ میں انہیں اپنے ساتھ شریک کر لیا پھر حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ سے علیحدہ علیحدہ ملاقات کی اور ہر ایک سے یہ عہد لیا کہ وہ اگر خلیفہ منتخب ہوا تو کتاب اللہ اور سنت نبویؐ کے مطابق حکومت کرے گا اور اس کے بجائے اگر دوسرے کو خلیفہ مقرر کیا گیا تو وہ اس کی اطاعت اور اس کے احکام کی تعمیل کرے گا۔ اس کے بعد حضرت عبدالرحمٰنؓ نے حضرت عثمانؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

گویا یہ مجلس شوریٰ جس میں امامت کے اہل افراد شامل تھے اور جس پر سب متفق تھے دراصل امامت بالعہد (ولی عہد کے امام بننے) کی دلیل ہے اور اس میں ایک مقررہ افراد کی جماعت کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ اپنے میں سے کسی کو اہل رائے کی مرضی سے منتخب کر لیں اور نیز یہ کہ جب اہل رائے کی ایک تعداد متعین کر دی جائے تو چاہے شوریٰ دو میں محدود ہو یا دو سے زیادہ میں اس کا حکم ایک ہی ہے، نیز یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ ایسی صورت میں امامت ان کے علاوہ کسی اور کو نہیں دی جا سکتی۔

جب اہل رائے ان افراد میں سے کسی ایک کو امام منتخب کر لیں تو امام کو یہ حق حاصل ہو جائے گا کہ وہ ان لوگوں کے علاوہ اور لوگوں کو انتخاب امام کا حق دیدے۔

امام کے چند افراد پر مشتمل مجلس شوریٰ بنا دینے کے بعد اس مجلس کے امام کی زندگی ہی میں امام کا جانشین مقرر کرنا درست نہیں، البتہ امام کی اجازت سے وہ ایسا کر سکتے ہیں کیونکہ بحیثیت امام اس کو اپنا ولی عہد مقرر کرنے کا اختیار ہے اور اس حق میں اوروں کی شرکت جائز نہیں ہے۔ اگر شوریٰ کے افراد کو یہ اندیشہ ہو کہ امام کی موت کے بعد انتشار یا بدامنی پیدا ہو جائے گی تو پہلے وہ

امام سے اجازت لے لیں اور اس کے بعد اپنے میں سے کسی کو نامزد کر دیں۔ اگر امام کی زندگی سے مایوسی ہوگئی اور اس کے ہوش وحواس بھی جاتے رہے تو اس حالت کا حکم موت ہی کی طرح ہے اور اہل رائے امام کا انتخاب کر سکتے ہیں لیکن اگر اس کے ہوش وحواس درست ہیں تو پھر اس کی اجازت کے بغیر وہ انتخاب نہیں کر سکتے۔

ابن اسحاق بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ جب زخمی ہو کر گھر پر آ گئے تو آپ نے گھر کے باہر شور کی آواز سنی، آپ نے پوچھا کیا بات ہے عرض کیا گیا کہ لوگ آپ کے پاس آنا چاہتے ہیں، آپ نے ان کو اندر آنے کی اجازت دی، ان لوگوں نے عرض کی کہ آپ حضرت عثمانؓ کو اپنا جانشین نامزد کر دیں، آپ نے فرمایا، کیا ایسا شخص بھی اس منصب کا اہل ہو سکتا ہے جو مال و دولت بھی پسند کرے اور جنت کو بھی۔ اس کے بعد پھر لوگوں کے بولنے کی آوازیں آئیں آپ نے استفسار فرمایا کہ کیا بات ہے، عرض کی گئی کہ لوگ ملنا چاہتے ہیں آپ نے فرمایا انہیں اندر آنے کی اجازت دی جائے، ان لوگوں نے عرض کی کہ آپ علیؓ کو ہمارا خلیفہ مقرر کر دیجیے۔ آپ نے فرمایا وہ تمہیں بالکل ظاہری شریعت پر چلائیں گے، عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ یہ سُن کر میں آپ کی جانب جھکا اور میں نے کہا پھر آپ ان کو خلیفہ کیوں نہیں بناتے آپ نے فرمایا، اے میرے بیٹے کیا تم زندگی اور موت میں اس طرز عمل کو برداشت کر لو گے۔

خلیفہ کو اہل رائے اور خلیفہ کو منتخب کرنے والے لوگوں کا نامزد کر دینا بھی درست ہے۔ اس لیے کہ جب امامت میں خلیفہ کا اختیار مسلم ہے تو اہل رائے کی نامزدگی کا بھی اسے اختیار ہونا چاہیے۔ اور یہ دونوں امور اس کے منصب خلافت کے حقوق ہیں۔

ایک سے زیادہ جانشین نامزد کرنا۔

خلیفہ کا دو یا زیادہ جانشین مقرر کرنا اور ان میں ترتیب متعین کر دینا

کہ فلاں شخص پہلے خلیفہ ہوگا اور اس کے بعد فلاں ہوگا درست ہے۔ اور اس کے بعد خلافت اسی ترتیب سے منتقل ہوتی رہے گی جو ترتیب خلیفہ نے مقرر کی ہے۔

اس کے جواز کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ موتہ میں زیدؓ بن حارثہ کو اپنا قائم مقام بنایا اور فرمایا کہ اگر یہ شہید ہو جائیں تو حضرت جعفرؓ بن ابی طالب امیر لشکر ہوں گے اور اگر وہ بھی شہید ہو جائیں تو حضرت عبداللہؓ بن رواحہ ان کی جگہ امیر ہوں گے اور اگر وہ بھی شہادت پا جائیں تو مسلمان جسے چاہیں امیر منتخب کر لیں۔ چنانچہ حضرت زیدؓ معرکۂ کارزار میں آگے بڑھے اور شہید ہو گئے، پھر حضرت جعفرؓ نے علم سنبھالا اور وہ بھی شہید ہو گئے اور اس کے بعد عبداللہؓ بن رواحہ نے علم لیا اور آگے بڑھے اور وہ بھی شہید ہو گئے اور ان کے بعد مسلمانوں نے حضرت خالدؓ بن ولید کو اپنا امیر بنا لیا۔ جس طرح اس امارت میں اس طرح نامزدگی درست ہے اسی طرح خلافت میں بھی جائز ہے۔

اگر اس پر یہ کہا جائے کہ یہ ایک مشروط و محدود امارت کا معاملہ ہے اور یہ امارت جن شرائط اور جن حالات میں منعقد ہوتی ہے وہ شرائط اور حالات خلافت میں مؤثر نہیں ہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حکم کا تعلق مفادِ عامہ سے ہے اور اس مثال کو دیگر تقرریوں اور نامزدگیوں کے لیے دلیل بنایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ بنی امیہ اور بنی عباس کے دورِ حکومت میں ایسا ہوا مگر اس فعل پر معاصر فقہاء نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔

سلیمان بن عبدالملک نے اپنے بعد حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز اور یزید بن عبدالملک کو اپنا ولی عہد مقرر کیا، اور یہ عمل ان تابعین علماء کے سامنے ہوا جو حق کے معاملے میں کسی کے لحاظ سے خاموش نہیں رہ سکتے تھے، مگر انہوں نے اس انتظام کو منظور کیا جو خود اس کے جواز کی دلیل ہے۔

ہارون الرشید نے اپنے وقت کے بڑے بڑے علماء اور فقہاء سے مشورہ

کر کے اپنے تین بیٹوں، امین، مامون اور مؤتمن کو ترتیب وار خلافت کا ولی عہد مقرر کیا۔

ترتیب پر عمل

اس طرح کئی نامزدگیوں کی صورت میں خلیفہ کے انتقال کے بعد وہ ولی عہد خلیفہ مقرر ہوگا جسے اس نامزدگی میں پہلے رکھا گیا ہے اگر وہ خلیفہ کے زمانۂ حیات ہی میں مر چکا ہو تو اس کے بعد کی نامزدگی والا خلیفہ مقرر ہوگا اور اگر پہلے دو خلیفہ کی زندگی میں مر گئے تو خلیفہ کے بعد تیسرے کو خلافت ملے گی۔

اگر خلیفہ مر جائے اور اس کے نامزد کردہ تینوں ولی عہد زندہ ہوں تو جو نامزدگی میں پہلے ہے وہی خلیفہ مقرر ہوگا اور پھر اگر وہ باقی دو ولی عہدوں کے بجائے کسی اور کو اپنا خلیفہ مقرر کرے تو بعض فقہاء نے سابق خلیفہ کی ترتیب میں تبدیلی کو درست نہیں کہا ہے البتہ اگر ولی عہد خود اپنی خوشی سے دست بردار ہو جائے تو اس کی جگہ نئی نامزدگی درست ہے۔ چنانچہ سفاح نے منصور کو اپنا ولی عہد مقرر کیا اور اس کے بعد عیسیٰ بن موسیٰ کو ولی عہد نامزد کیا اور بعد ازاں جب منصور نے مہدی کو عیسیٰ پر مقدم کرنا چاہا تو خود عیسیٰ بن موسیٰ نے دست برداری اختیار کر لی۔

بہر حال فقہائے امت نے اس امر کو جائز نہیں سمجھا کہ منصور اپنے حکم سے جبراً عیسیٰ کو علیحدہ کر دے بلکہ اس نے خود اپنی خوشی سے علیحدگی اختیار کی اور اس کے بعد مہدی کو ولی عہد مقرر کیا گیا۔

امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت جسے چاہے اپنا ولی عہد بنا لے اور سابق خلیفہ کے جس ولی عہد کو چاہے معزول کر دے۔ گویا اس مسلک کے لحاظ سے ولی عہدوں کی ترتیب کا فائدہ یہ ہوگا کہ ولی عہد مقرر کرنے والے کی موت کے بعد دیکھا جائے کہ ان میں خلافت کا مستحق کون ہے اور ان میں سے جب کوئی خلیفہ مقرر ہو جائے تو وہ اپنا جانشین نامزد کرتے

کا خود مجاز ہے۔ کیونکہ خلافت کے منصب پر فائز ہونے کے بعد تمام اختیارات اسے حاصل ہو گئے اور اسے اپنا ولی عہد نامزد کرنے کا بھی اختیار حاصل ہو گیا۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ موتہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے امراء کی جو ترتیب قائم فرمائی وہ اس خلافت کے منصب پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زندہ تھے اور امت کے معاملات اس وقت تک کسی اور کو منتقل نہیں ہوئے تھے۔ ان دونوں صورتوں کا ایک حکم اس وقت ہوتا جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کی بناء پر امت کے معاملات کسی اور کے سپرد ہو چکے ہوتے۔ اس لیے دونوں صورتوں کا ایک حکم نہیں ہے۔

منصور نے عیسیٰ بن موسیٰ سے اس کے حق سے دستبرداری اس لیے حاصل کی تاکہ وہ اپنے خاندان کی تالیف قلب کرے کیونکہ سلطنت بنی عباس کو قائم ہوئے ابھی کم عرصہ گزرا تھا اور اس خاندان میں ہر شخص اپنے آپ کو منصب خلافت کا اہل سمجھتا تھا اور باہمی رقابت بھی موجود تھی اس لیے منصور کا یہ عمل ملکی سیاست پر مبنی تھا اور اگر وہ چاہتا تو وہ خود بھی عیسیٰ کو اس کے حق سے محروم کر سکتا تھا۔ اور اس کے لیے ایسا کرنا درست ہوتا۔

اگر پہلا ولی عہد خلیفہ ہو جائے اور پھر مر جائے اور اس نے باقی دو ولی عہد کے علاوہ کوئی اور ولی عہد نہ مقرر کیا ہو تو اس کے بعد دوسرا ولی عہد خلیفہ ہو گا اور اگر یہ دوسرا بھی ولی عہد مقرر کیے بغیر مرا تو تیسرا ولی عہد خلیفہ ہو گا۔ کیونکہ پہلے خلیفہ کا تقرر اس وقت تک جاری رہے گا جب اس کے بعد کسی اور کے تقرر کی بناء پر اس کا تقرر کالعدم نہ ہو گیا ہو۔

گویا پہلے ولی عہد کے لیے سابق خلیفہ کا تقرر قطعی (یقینی) ہے اور باقی دو کے حق میں موقوف ہے۔ اور مذکورہ بالا مسلک کے پیشِ نظر دوسرے اور تیسرے ولی عہد کو علیحدہ کیا جا سکتا ہے۔

البتہ اگر پہلا ولی عہد خلیفہ ہو کر بغیر کسی کو اپنا جانشین نامزد کیے مر جائے تو اہل رائے کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ وہ دوسرے ولی عہد کو چھوڑ کر کسی اور کو خلیفہ بنا دیں اور اسی طرح اگر دوسرا بھی خلیفہ ہو کر مر گیا تو اہل رائے کو تیسرے ولی عہد کے بجائے کسی اور کو خلیفہ بنانے کا حق نہیں ہے۔ مگر خود دوسرے ولی عہد کے لیے یہ درست ہے کہ وہ تیسرے ولی عہد کے علاوہ کسی اور کو اپنا خلیفہ متعین کر لے۔

اگر خلیفہ نے ولی عہد مقرر کرتے ہوئے یہ کہا کہ میں فلاں کو ولی عہد بناتا ہوں اور اس کی خلافت کے بعد فلاں خلیفہ ہوگا، تو اس طرح دوسرے کی خلافت صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دوسرا ولی عہد نہیں ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلا ولی عہد خلافت کے حاصل ہونے سے پہلے ہی مر جائے، تو اس کی خلافت کی بناء پر دوسرے کا جو عہد مؤثق ہوتا وہ نہ ہوا، اس لیے سرے سے اس کی بھی ولی عہدی درست نہ ہوئی۔ بہرحال پہلے ولی عہد کو اگر خلیفہ بننے کا موقعہ مل جائے تو اس کے لیے یہ درست ہے کہ وہ اس دوسرے کے علاوہ کسی اور کو اپنا جانشین نامزد کر دے۔ اور اگر وہ متعین نہ کرے تو اہل رائے اس دوسرے کے علاوہ جسے چاہیں خلیفہ منتخب کر سکتے ہیں۔

اعلانِ خلافت

پہلے خلیفہ کے ولی عہد بنانے کی وجہ سے یا انتخاب کے ذریعے سے جب کوئی نیا خلیفہ مقرر ہو تو امت کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ کس مستحق شخص کو خلافت کا منصب تفویض ہوا ہے، مگر تمام امت کے لوگوں کا خلیفہ کو دیکھنا یا اس کا نام جاننا ضروری نہیں ہے البتہ اہل رائے کا دیکھنا اور جاننا ضروری ہے کیونکہ ان کے انتخاب کی بناء پر تمام امت پر خلیفہ کی اطاعت لازمی ہو جاتی ہے، اور ان کی بیعت سے خلیفہ کی خلافت قانونی جواز حاصل کر لیتی ہے۔

سلیمان بن جریر کہتے ہیں کہ جس طرح مسلمانوں کے لیے خدا اور اس کے

رسولؐ کی معرفت لازمی ہے اسی طرح ان پر خلیفہ کو دیکھنا اور اس کے نام سے آشنائی ضروری ہے۔

مگر جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ تمام امت کے لیے امام کی معرفت بحیثیت اجتماعی تو ضرور لازمی ہے لیکن فرداً فرداً ہر شخص کا امام کو دیکھنا اور اس کے نام سے واقف ہونا لازمی نہیں ہے۔ البتہ خاص حادثاتی مواقع پر خلیفہ کو دیکھ لینا اور اس کے نام سے واقف ہو جانا ضروری ہو جاتا ہے۔ جیسے فقہائے امت اور عدالت کے قاضیوں کا مجموعی تعارف کافی ہے اور شخصی طور پر ان کا جاننا ضروری نہیں ہے لیکن جن لوگوں کو کسی وجہ سے ان افراد کی ضرورت ہو تو ان کے لیے شخصی طور پر جاننا ضروری ہو جاتا ہے

دراصل تمام امت کے لوگوں پر امام کا دیکھنا اور اس کے نام سے واقف ہونا لازم کر دینا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب کبھی خلیفہ مقرر ہو لوگ دُور دراز کے مقامات سے اسے دیکھنے کے لیے چل پڑیں، جس سے مملکت میں بدنظمی اور انتشار کا اندیشہ پیدا ہو جائے۔ بہر حال امت کے لیے یہ لازمی ہے کہ وہ اپنے تمام امور اور انتظام مملکت خلیفہ کے سپرد کر دیں اور اس کے احکام کی تابعداری کریں۔

مسلمانوں کا سربراہ "خلیفہ"

مسلمانوں کے سربراہ (امام) کو خلیفہ کے نام سے موسوم ہونا چاہیے اس لیے کہ وہ امت کے لیے رسول اللہؐ کا جانشین ہے اسی لیے خلیفۂ رسولؐ بھی کہا جا سکتا ہے۔

بعض فقہاء کے نزدیک خلیفۃ اللہ بھی کہا جا سکتا ہے کیونکہ وہ خدا کے احکام کو نافذ کرتا ہے اور قرآن کریم میں ہے۔

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ۔ (الانعام: ۱۶۵)

"وہی ہے جس نے تمہیں زمین کے خلیفے بنایا اور تم میں سے بعض کو بعض کے مقابلہ میں زیادہ بلند درجے دیئے"۔

مگر جمہور فقہاء نے اسے نادرست قرار دیا ہے بلکہ ایسا کہنے والے کو گنہگار بنایا ہے کیونکہ خلیفہ وہ ہوتا ہے جو کسی مردہ شخص یا غیر حاضر شخص کا جانشین ہو جب کہ خداوند عالم حی و قیوم اور ہر جگہ موجود ہے۔ اور جب حضرت ابو بکرؓ کو لوگوں نے "خلیفۃ اللہ" کہا تو آپؓ نے فرمایا میں خلیفۃ اللہ نہیں بلکہ خلیفہ رسول ہوں۔

خلیفہ کے فرائض

خلیفہ کے مندرجہ ذیل دس فرائض ہیں۔

۱۔ اسلام کے بنیادی اصول کی حفاظت اور جن امور دینی پر سلف کا اجماع ہے ان کی نگہبانی کرے اور اگر کوئی شخص دین اسلام میں کوئی بدعت پیدا کر دے یا کوئی شکوک و شبہات میں مبتلا ہو کر کجروی اختیار کرے تو خلیفہ اسے حق بات سمجھائے اور فرائض اور ممنوعات کی پابندی پر اسے آمادہ کرے تاکہ دین میں فکری انتشار پیدا نہ ہو اور امت اسلامیہ دینی لغزشوں سے محفوظ رہے۔

۲۔ جھگڑا کرنے والوں میں احکام شرعیہ کے مطابق فیصلہ کرکے مخاصمتیں دور کرے اور عدل و انصاف کے ساتھ اس طرح حکمرانی کرے کہ کوئی طاقتور کسی کمزور پر زیادتی اور ظلم نہ کر سکے۔

۳۔ ملکی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ایسی حالت میں امن برقرار رکھے کہ لوگ آرام و سکون سے اپنے کاروبار اور ملی خدمات میں مصروف رہیں۔

۴۔ شرعی حدود قائم کرے اور گھر کی چار دیواری کی حفاظت کرے تاکہ حرام افعال کا کوئی ارتکاب نہ کرے اور انسانوں کے حقوق ضائع اور برباد نہ ہوں۔

۵۔ غیر ملکی دست اندازی سے ملک کو محفوظ رکھے تاکہ مسلمانوں اور ذمیوں کی جان و مال محفوظ رہیں۔

۶۔ اسلام کی دعوت دے، نہ ماننے والوں سے جہاد کرے تاکہ اسلام کے دشمن یا تو اسلام قبول کرلیں یا ذمی بن جائیں کیونکہ خلیفہ کی یہ بھی ذمے داری ہے کہ وہ خدا کے دین کو دنیا میں غالب کرنے کی سعی کرتا رہے۔

۷۔ احکام شرعیہ کے مطابق خراج اور صدقات وصول کرے اور اس ضمن میں کوئی ظلم و زیادتی نہ کرے۔

۸۔ بیت المال سے مستحقین کو وظائف اور تنخواہیں بلا تاخیر وقت مقررہ پر ان کی ضرورت کے مطابق دیتا رہے۔

۹۔ دیانتدار اور قابل اعتماد لوگوں کو حاکم اور عامل مقرر کرے۔ اور تمام امور مملکت نیک اور دیانتدار لوگوں کے سپرد کرے۔

۱۰۔ تمام امور سلطنت کی نگرانی کرے اور جملہ حالات و واقعات سے باخبر رہے یہ نہ ہو کہ خود عیش و عشرت میں پڑ جائے یا عبادت میں مصروف ہو جائے اور اپنے فرائض اور ذمے داریاں دوسروں کے حوالے کر دے۔ اس لیے کہ ایسے حالات میں تو دیانتدار کبھی خائن ہو جاتا ہے اور وفادار کی نیت کبھی خراب ہو جاتی ہے۔

اللہ سبحانہ کا فرمان ہے۔

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ -

(ص: ۲۶)

"اے داؤد! ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے، لہٰذا تو زمین میں لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ حکومت کر اور خواہش نفس کی پیروی نہ کر کہ وہ تجھے اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔"

اس آیت میں اللہ سبحانہٗ نے حضرت داؤد کو خود امورِ سلطنت انجام دینے اور خواہشاتِ نفسانی کے اتباع سے منع فرمایا ہے اور رعیّت کے حقوق اور حکومت کے فرائض کی انجام دہی کی جانب متوجہ فرمایا ہے۔

اس سلسلے میں رسول اللہ ﷺ کا بھی ارشاد ہے۔

❁ "تم میں سے ہر شخص چرواہا ہے اور ہر ایک اپنی رعیّت (گلے) کے بارے میں جواب دہ ہے۔"

ایک شاعر نے ایک اچھے حکمران کی اس طرح تعریف کی ہے۔

وقلدوا امركم لله دركم — رحب الذراع بامر الحرب مضطلعا
لا مترفا ان رخاء العيش ساعده — ولا اذا عض مكروه به خشعا
مازال يحلب در الدهر اشطره — يكون متبعا يوما ومتبعا
حتى استمر على شزر مريرته — مستحكم الرای لا قحما ولا ضرعا

(ترجمہ) اللہ، اللہ، کیا کہنے تمہاری خوبیوں کے! تم ایسے شخص کو اپنا حاکم بناؤ جو سخی اور جنگ آزما بہادر ہو وہ جو خوشحالی میں مغرور نہ ہو اور تنگدستی میں گھبرا نہ جائے، زمانے کے رنگ کے مطابق کام کرے، لوگوں کی اتباع بھی کرے اور اپنی اتباع کرانا بھی جانتا ہو، اور مشکل پڑنے کے وقت مضبوط اور مستحکم آدمی ثابت ہو۔

مامون الرشید کے وزیر محمد بن یزداد کے اشعار ہیں۔

من كان حارس دنيا انه قمن — ان لا ينام وكل الناس نوام
وكيف ترقد عينا من تضيفه — همان من امره حل وابرام

(ترجمہ) جو ساری دنیا کا نگہبان ہو اس کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ خود نہ سوئے اگرچہ ساری دنیا سوئی ہوئی ہو۔ اور اس شخص کو نیند کبھی کیسے آسکتی جو ہر وقت مملکت کے مسائل کے ادھیڑ بُن میں اُلجھا ہوا ہو۔

امام کے عزل کے اسباب

جب تک امام امت کے حقوق کی حفاظت اور ان ذمے داریوں کی بطریقِ احسن تکمیل کرتا رہے جو اس پر اس منصب پر فائز ہونے کی بنا پر عائد ہیں اس وقت تک امت پر اس کی اطاعت لازم ہے۔

لیکن امام کی اس حالت میں دو طرح کا تغیر پیدا ہو جائے تو وہ منصب امامت سے خود بخود معزول ہو جائے گا۔ پہلی بات یہ کہ اس کی عدالت (راستبازی) بدل جائے یعنی یہ کہ وہ فاسق ہو جائے اور دوسری بات جسمانی نقص ہے۔

فسق (نافرمانی) کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ وہ خواہشات نفسانی کا مرتکب ہو جائے اور اس کا تعلق اعضاء سے ہے یعنی یہ کہ شہوت نفسانی سے مغلوب ہو کر ممنوعات شرعیہ کا ارتکاب کر بیٹھے۔ یہ فسق کی ایسی قسم ہے کہ اس کی موجودگی میں نہ کوئی شخص امام بن سکتا ہے اور نہ رہ سکتا ہے اور جو امام فسق کی اس صورت میں مبتلا ہو جائے وہ امامت سے معزول ہو جائے گا اور چاہے وہ بعد میں اپنی اخلاقی حالت درست کر کے عادل (پارسا) بن جائے وہ امام نہیں ہو سکتا تاآنکہ دوبارہ بیعت کی تجدید نہ ہو جائے۔

مگر بعض متکلمین کے نزدیک عادل ہو جانے کے بعد وہ امام بن جائے گا اور بیعت کی تجدید کی ضرورت نہیں ہو گی کیونکہ ولایت بیعت بہت وسیع ہوتی ہے اور تجدید بیعت میں دشواری ہو گی۔

فسق کی دوسری صورت اعتقادی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تاویل کر کے حق کے بالکل برخلاف کوئی عقیدہ اختیار کر لے۔ ایسی صورت میں وہ فقہاء کے نزدیک نہ امام بن سکتا ہے اور نہ رہ سکتا ہے اور امام کے عقیدے میں ایسی خرابی پیدا ہو جائے تو وہ از خود معزول ہو جائے گا، کیونکہ جب اس کفر کا حکم ایک ہی ہے جو تاویل کے ساتھ ہو یا بغیر تاویل کے تو اسی طرح فسق کا حکم بھی تاویل اور عدم تاویل کی صورت میں یکساں ہونا چاہیے مگر اکثر فقہائے بصرہ کی رائے

یہ ہے کہ فسق کی یہ صورت نہ تو امام بن جانے میں مانع ہے اور نہ اس بنا پر امام امامت سے معزول ہوگا، جیسا کہ اعتقادی فسق ولایت قضا اور شہادت میں مانع نہیں ہے۔

جسمانی نقائص

جسمانی نقائص کی تین صورتیں ہیں :-

۱۔ نقص حواس ۲۔ نقص اعضاء ۳۔ نقص عمل و تصرف۔

نقص حواس کی بھی تین قسمیں ہیں۔ ایک قسم امامت سے مانع ہے، دوسری سے امامت میں کوئی ہرج واقع نہیں ہوتا اور تیسری مختلف فیہ نقص بدن کی۔

مانع امامت نقائص

زوال عقل اور زوال بصارت ایسے نقص ہیں جو امامت سے مانع ہیں۔ (یعنی اگر امام کی عقل جاتی رہے یا اس کی بینائی جاتی رہے تو وہ امام نہیں رہ سکتا)۔

زوال عقل کی بھی دو صورتیں ہیں، ایک عارضی یعنی بے ہوشی وغیرہ۔ یہ صورت امام بننے میں مانع نہیں ہے اور نہ اس کی بنا پر امام معزول ہوگا اس لیے کہ یہ بیماری عارضی ہوتی ہے اور جلد ہی زائل ہو جاتی ہے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر بیماری کی حالت میں بے ہوشی کی کیفیت طاری ہوئی تھی۔

زوال عقل کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اور مسلسل موجود رہے اور اس کے دور ہونے کی امید نہ ہو جیسے جنون یا پاگل پن۔ اس میں بھی دو شکلیں ہیں ایک تو یہ کہ یہ اس طرح مسلسل ہو کہ کسی وقت افاقہ ہی نہ ہوتا ہو۔ یہ صورت امامت کے انعقاد میں بھی مانع ہے اور یہ کہ اس کے لاحق ہونے سے امام امامت سے خارج ہو جائے گا، اور امامت بالکل باطل ہو جائے گی۔

دوسری شکل یہ ہے کہ کبھی کبھی افاقہ ہو جاتا ہو اور جنون بالکل زائل ہو جاتا ہو۔ اس شکل میں اگر حالت جنون کا عرصہ افاقہ کی حالت سے زیادہ ہو تو ایسے شخص کو امام نہیں بنایا جا سکتا لیکن اگر امام کے افاقہ کی مدت جنون سے زیادہ ہو تو امام رہ سکتا

ہے۔ اگر جنون دائمی ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک اس کی امامت باطل ہو جائے گی اور بعض فقہاء کے نزدیک امامت باطل نہیں ہوگی۔

بینائی کا جاتا رہنا امامت کے انعقاد اور امامت کے برقرار رہنے میں بالکلیہ مانع ہے (یعنی جس شخص کی بینائی جاتی رہے وہ امام نہیں بن سکتا اور اگر امام کی بینائی جاتی رہی تو وہ امامت پر باقی نہیں رہ سکتا) کیونکہ بصارت زائل ہو جانے سے ولایت قضا بھی باطل ہو جاتی ہے اور شہادت بھی جائز نہیں ہوتی، اور جب یہ حقوق ہی باطل ہو جاتے ہیں تو امامت تو بدرجۂ اولیٰ باطل ہونی چاہیے۔

شب کوری امامت کے انعقاد اور اس کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہے۔ کیونکہ ایک تو یہ مرض قابل علاج ہے اور دوسرے یہ کہ اس کا تعلق آرام کے وقت سے ہے۔ نگاہ کی کمزوری اگر ایسی ہو کہ صورتیں پہچاننے میں آتی ہوں تو یہ مرض امامت میں مانع نہیں ہے لیکن اگر صورتیں نہ پہچان سکتا ہو تو ضعف بصر کا مرض امامت کے منعقد ہونے اور باقی رہنے دونوں میں مانع ہے۔

نقائص جن سے امامت میں کوئی حرج نہیں ہوتا

حواس کے نہ ہونے کی دوسری قسم ان حواس کا نہ ہونا ہے جن کے نہ ہونے سے امور مملکت کی انجام دہی پر کوئی اثر نہیں پڑتا، یہ حواس دو ہیں ایک شامّہ (سونگھنے کی صلاحیت) اور دوسرے ذائقہ (چکھنے کی صلاحیت)۔ کہ آدمی خوشبو نہ سونگھ سکے یا کھانوں کے ذائقوں سے لطف اندوز نہ ہو سکے تو چونکہ یہ نقص امور مملکت کی انجام دہی میں حارج نہیں ہے اس لیے یہ عارضہ امامت کے منعقد ہونے اور اس کے باقی رہنے میں بھی مانع نہیں ہے۔

نقائص جن کا حکم مختلف ہے

تیسری قسم وہ حواس ہیں جن کے نہ ہونے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے اور وہ دو ہیں ایک ... لیعنی بہرا

اور گونگا ہونا ہے۔ چونکہ ان کمزوریوں کی موجودگی میں کسی کو جسمانی طور پر مکمل شخص نہیں کہا جا سکتا اس لیے ایسے شخص کو امام بنانا درست نہیں ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص امام بن چکا ہو اور بعد میں یہ عارضہ لاحق ہو جائے تو ایک جماعت فقہاء کے نزدیک ان کمزوریوں کے پیدا ہو جانے سے امامت باطل ہو جائے گی کیونکہ یہ تینوں رائے اور عمل پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ جب کہ بعض دیگر فقہاء کے نزدیک ان نقائص کے پیدا ہو جانے پر امام معزول نہیں ہوگا، کیونکہ امام اشارے کی مدد سے کام کر سکتا ہے اور امامت سے معزول ہونے کے لیے نقص کامل لازمی ہے بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر امام اچھی طرح لکھ سکتا ہو تو وہ معزول نہیں ہوگا اور اگر لکھ نہ سکتا ہو تو معزول ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ لکھی ہوئی بات بخوبی سمجھی جا سکتی ہے جب کہ اشارہ سے گفتگو میں بہر حال ابہام باقی رہتا ہے۔ لیکن پہلا مسلک زیادہ صحیح ہے۔

لکنت اور ایسی ثقل سماعت کہ اچھی خاصی بلند آواز سے سن پائے امامت کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہے۔ ہاں البتہ ایسے شخص کو امام بنا دینے کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض فقہاء نے کہا چونکہ جسمانی اوصاف میں کمی واقع ہو جاتی ہے اس لیے ایسے شخص کو امام بنانا درست نہیں ہے۔ اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک یہ نقص امامت کے انعقاد میں مانع نہیں ہے کیونکہ جب حضرت موسیٰؑ کی زبان کی لکنت نبوت میں مانع نہیں ہوتی تو یہ نقص امامت میں مانع نہیں ہونا چاہیے۔

اعضاء کا فقدان

اعضاء کے نہ ہونے کی چار قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ اعضاء ہیں جن کے نہ ہونے سے نقل و حرکت اور غور و فکر میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اور نہ ظاہری جسمانی زیبائش متاثر ہوتی ہے جیسے کسی کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو تو نہ یہ امامت کے منعقد ہونے میں رکاوٹ ہے اور نہ امامت کے جاری رہنے میں مانع ہے۔

کیونکہ اس عضو کا تعلق نسل کشی سے تو ضرور ہے مگر اس کا نہ ہونا غور و فکر کی صلاحیتوں پر بالکل اثر انداز نہیں ہوتا، بعد میں عضو کا کٹ جانا اس لحاظ سے پیدائشی نامرد ہونے کی طرح ہے۔

قرآن کریم میں حضرت یحییٰ ؑ کی تعریف میں آیا ہے۔

وَسَيِّدًا وَّحَصُوْرًا وَّنَبِيًّا مِّنَ الصّٰلِحِيْنَ۔ (آل عمران: ۳۹)

"اس میں سرداری اور بزرگی کی شان ہوگی، کمال درجہ کا ضابطہ ہوگا، نبوت سے سرفراز ہوگا اور صالحین میں شمار کیا جائے گا"

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے حَصُور کے معنی پیدائشی نامرد کے بیان فرمائے ہیں۔ اور سعید بن المسیبؒ نے بیان کیا ہے کہ حَصُور وہ شخص ہے جس کے عضو تناسل بالکل نہ ہو یا ہو تو بہت چھوٹا ہو (جس سے وظیفۂ جنسی ادا نہ ہو سکے)۔ بہر حال یہ کمزوری جب نبوت میں مانع نہیں ہے تو امامت میں بھی رکاوٹ نہیں ہے۔ یہی حکم کان کے کٹے ہوئے ہونے کا ہے کیونکہ یہ عیب بھی تدبیر و عمل میں حارج نہیں ہے اور ظاہری عیب کو چھپایا بھی جا سکتا ہے۔

دوسری قسم ان اعضاء کے فقدان سے متعلق ہے جن کی وجہ سے نہ تو امامت منعقد ہو اور نہ امامت برقرار رہ سکے یعنی ایسے اعضاء کا نہ ہونا جن کے ہونے سے عمل میں رکاوٹ پیدا ہو جیسے دونوں ہاتھوں اور دونوں پیروں کا نہ ہونا۔

تیسری قسم ان اعضاء کا نہ ہونا ہے جن کے نہ ہونے کی بنا پر امامت قائم تو نہیں ہوتی مگر باقی رہنے کے بارے میں اختلاف ہے، جیسے ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کا نہ ہونا، اس صورت میں امامت کا منعقد ہونا تو صحیح نہیں ہے کیونکہ امام کامل تصرف سے عاجز رہے گا، البتہ اگر امام بن جانے کے بعد یہ صورت پیدا ہوئی ہو تو پھر امامت کے جاری رہنے کے بارے میں فقہاء کے دو مسلک ہیں۔ ایک یہ کہ امامت ختم ہو جائے گی کہ جب امامت منعقد نہیں ہو سکتی تو جاری بھی نہیں رہ سکتی۔ دوسرا مسلک یہ ہے کہ یہ عیب امامت کے انعقاد میں تو رکاوٹ

ہے مگر امامت کے جاری رہنے میں مانع نہیں ہے کیونکہ جس طرح امامت کے انعقاد کے لیے اعضاء کے کامل ہونے کی شرط ہے اسی طرح امامت کے ختم ہو جانے کے لیے بھی مکمل نقص شرط ہے۔

چوتھی قسم ان اعضاء کا نہ ہونا ہے جن کے نہ ہونے سے امامت کے جاری رہنے میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی البتہ امامت کے منعقد ہونے کے بارے میں اختلاف ہے۔ یعنی وہ خرابیاں جو محض ظاہری بدنمائی تک محدود ہیں اور نقل و حرکت اور عمل پر ان کا اثر نہیں ہوتا، جیسے ناک کا کٹ جانا یا کانا ہو جانا، اگر یہ عیب امامت منعقد ہونے کے بعد پیدا ہوا ہو تو امامت باطل نہیں ہو گی، کیونکہ فرائض مملکت کے پورا کرنے میں ان عیوب سے کوئی حرج واقع نہیں ہوتا۔

البتہ اس قسم کے عیب کی موجودگی میں کسی کو امام بنایا جا سکتا ہے یا نہیں اس بارے میں فقہاء کے دو مسلک ہیں، ایک مسلک یہ ہے کہ یہ امور امامت کے انعقاد میں مانع نہیں ہیں کیونکہ یہ ان شرائط میں داخل نہیں ہیں جن کا امامت کے منعقد ہونے کے وقت اس شخص میں پایا جانا ضروری ہے جس کو امام منتخب کیا جا رہا ہو، اور اس لیے کہ اس قسم کا عیب امور مملکت کی انجام دہی میں حارج نہیں ہے۔ اور دوسرا مسلک یہ ہے کہ یہ عیوب امامت کے منعقد ہونے میں رکاوٹ ہیں کیونکہ تمام جسمانی اعضاء کی سلامتی شرائط امامت میں سے ہے تاکہ امت کے حکمران ہر قسم کی بدنمائی اور نقص سے پاک ہوں۔ اور ان پر کوئی اعتراض یا نکتہ چینی نہ کی جا سکے۔ اس لیے کہ عیوب سے شخصی رعب میں کمی واقع ہوتی ہے اور لوگ اطاعت سے گریز کرنے لگتے ہیں اور یہ ایسا نقص ہے جس کا یقیناً امت کے حقوق سے تعلق ہے۔

امام کا اپنے فرائض منصبی کی تکمیل سے عاجز ہو جانا

فرائض منصبی کی تکمیل میں کوتاہی برتنے کی دو صورتیں ہیں، ایک امتناع اور دوسری مجبوری یا اعتقال یہ ہے کہ امام کے مشیروں اور مددگاروں میں سے کوئی

شخص امام کی سیاست اور قوت فیصلہ پر غالب آجائے اور امام کے بجائے خود اس کا حکم نافذ ہونے لگے۔ اگر یہ شخص امام کے نام سے اسی طرح حکومت چلاتا رہے اور کھلم کھلا بغاوت نہ کرے تو امام کی امامت جاری رہے گی اور اس کی آئینی سربراہی میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

اور اگر اس شخص کے فیصلے اور احکام دین اسلام کے اور عدل کے تقاضوں کے برخلاف ہوں تو امام کو چاہیے کہ کسی بھی طرح مدد طلب کر کے اس غاصب کو اقتدار سے ہٹا دے اور اس کے اختیارات سلب کر لے۔

مجبوری کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی ایسے طاقتور دشمن کے پاس قید ہو جائے کہ جہاں سے رہائی دلانا ممکن نہ ہو تو اس کی امامت منعقد نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں وہ امور مملکت کی انجام دہی سے قاصر ہے۔ دشمن خواہ مشرک ہو یا کوئی باغی مسلمان بہر صورت حکم ایک ہی ہے اور امت کو چاہیے کہ اس کی جگہ کسی اور کو اپنا امام منتخب کر لیں۔ اگر امامت منعقد ہو جانے کے بعد امام قید ہو گیا تو امت پر اس کو رہائی دلانا واجب ہے کیونکہ منصب امامت پر فائز ہونے کے بعد تمام امت پر اس کی نصرت اور حمایت فرض ہو جاتی ہے۔ اور جب تک کسی فدیہ یا جنگ کے ذریعے اس کی رہائی کی امید باقی رہے گی وہ بدستور امام باقی رہے گا۔

اگر رہائی کی کوئی امید باقی نہ رہے تو اس کی امامت باقی نہیں رہے گی اور ارباب اختیار (اہل رائے) کسی اور امام کو منتخب کر لینے کے مجاز ہونگے۔

اگر قید کی حالت ہی میں کسی کو امام بنایا گیا اور اس وقت اس کی رہائی کی کوئی امید نہ تھی تو یہ عہد باطل ہے کیونکہ یہ عہد ایسے وقت میں کیا گیا ہے جب وہ امامت کا اہل ہی نہیں ہے۔ اور اگر امام بناتے وقت رہائی کی کوئی امید باقی تھی تو عہد امامت صحیح ہے اور باقی رہے گا۔

اگر امام کی رہائی کی کوئی امید باقی نہ رہی تو اس کا ولی عہد امام بن جائے گا

اور اگر ولی عہد کے امام بن جانے کے بعد سابقہ امام کو رہائی مل جائے تو اس کی رہائی اگر مایوسی ہو جانے کے بعد ہوئی ہے تو وہ دوبارہ امام نہیں بن سکتا، اور اگر وہ مایوسی ہونے سے پہلے ہی رہا ہو گیا تو وہ دوبارہ منصب امامت پر فائز ہو گا اور ولی عہد پھر سے ولی عہد ہو جائے گا۔

اگر امام مسلمان باغیوں کے پاس قید ہے اور اس کی رہائی متوقع ہے تو وہ امام باقی رہے گا اور اگر اس کی رہائی سے مایوسی ہو جائے تو دیکھنا ہے کہ کیا باغیوں نے اپنا کوئی امام بنا لیا ہے یا نہیں۔ اگر انہوں نے کسی کو امام نہیں بنایا ہے تو امام اپنی امامت پر برقرار رہے گا کیونکہ باغی بھی اس امام کی بیعت کر چکے ہیں اور ان پر اس امام کی اطاعت واجب ہے۔ اور اس صورت میں اہل رائے کو اختیار ہے کہ اگر امام کسی کو اپنا قائم مقام نہ بنا سکے تو وہ کسی کو اس کا قائم مقام مقرر کر دیں، اور اگر امام خود ہی کسی کو اپنا قائم مقام یا نائب مقرر کر سکے تو وہ زیادہ موزوں ہے۔

اگر مقید امام نے امامت سے علیحدگی اختیار کر لی یا مر گیا تو قائم مقام از خود امام نہیں بن سکتا اس لیے کہ نیابت زندہ کی ہوتی ہے مردہ کی نہیں ہوتی۔

اگر باغی کسی کو اپنا امام بنا کر اس کی بیعت کر چکے ہیں، تو مقید امام کی رہائی سے مایوسی ہونے کے بعد وہ امامت سے معزول ہو جائے گا، کیونکہ جہاں امام اب قید ہے وہاں اس کی حکومت باقی نہیں ہے اور یہ لوگ (باغی) عام مسلمانوں سے علیحدہ ہو چکے ہیں اور پر امن مسلمانوں کو ان باغیوں پر قدرت نہیں ہے کہ وہ یہاں سے امام کو آزاد کرا سکیں۔ اس صورت میں پر امن شہریوں کے اہل رائے کو اختیار ہے کہ وہ کسی کو منصب امامت کے لیے منتخب کر لیں۔ اس انتخاب کے بعد اگر قیدی امام رہائی پا لے تو اس کو دوبارہ امامت نہیں ملے گی۔

امام کے مقرر کردہ عہدے دار

اب تک ہم نے امامت کے احکام تفصیل کے ساتھ بیان کیے اور بتایا ہے کہ دین اسلام اور ملک وملت کے بیشتر مصالح امامت ہی سے وابستہ ہیں۔ اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ امام کے مندرجہ ذیل چار قسم کے ماتحت عہدے دار ہوتے ہیں۔

پہلی قسم وزراء ہیں جن کے ذمے تمام امور میں امام کی نیابت کرنا اور اس کی جانب سے اس کے تفویض کردہ اختیارات کو استعمال کرنا ہے۔

دوسری قسم ان عہدے داروں کی ہے جو مخصوص حدود میں امام کے تفویض کردہ اختیارات استعمال کریں، ان میں صوبوں کے ناظم اور شہروں کے عمال ہیں۔ ان کا دائرہ اختیار ہر چند محدود ہوتا ہے لیکن اس دائرے میں انہیں پورے اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

تیسری قسم ان عہدے داروں کی ہے جنہیں خاص خاص شعبوں میں اختیارات حاصل ہوتے ہیں جیسے قاضی القضاۃ chief Justice سپہ سالار لشکر (افواج کا سربراہ) محافظ سرحد، مال گزاری افسر اور صدقات کا محصل۔ وغیرہ۔

چوتھی قسم ان عہدے داروں کی ہے جنہیں خاص حلقوں میں محدود اختیارات حاصل ہوں مثلاً کسی صوبے یا شہر کا قاضی، کوئی علاقائی مال گزاری افسر یا مقامی محصل صدقات اور مقامی فوج کا افسر اعلیٰ وغیرہ۔

ان چاروں قسم کے عہدے داروں کے تقرر کے شرائط ہیں اور ان کا بوقت تقرر مدنظر رکھنا ضروری ہے۔ آئندہ ان شرائط کا بیان ہوگا۔

باب — ۲

وزارت

وزارت کی قسمیں

وزارت کی دو قسمیں ہیں، وزارت تفویض اور وزارت تنفیذ۔

وزارت تفویض کا مطلب یہ ہے کہ امام کسی شخص کو وزیر بنا کر امور سلطنت کا انتظام اس کے ہاتھ میں دیدے اور وہ خود اپنی رائے اور صوابدید سے ان امور کو انجام دے۔ اللہ سبحانہ حضرت موسیٰ ؑ کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے۔

وَاجْعَلْ لِّیْ وَزِیْرًا مِّنْ اَهْلِیْ هٰرُوْنَ اَخِی اشْدُدْ بِهٖ اَزْرِیْ وَاَشْرِكْهُ فِیْ اَمْرِیْ۔ (طٰهٰ : ۲۹-۳۲)

"اور میرے لیے میرے کنبے میں سے ایک وزیر مقرر کر دے ہارون جو میرا بھائی ہے، اس کے ذریعے سے میرا ہاتھ مضبوط کر اور اس کو میرے کام میں شریک کر دے۔"

ظاہر ہے مذکورہ بالا آیت کی رو سے نبوت کے معاملے وزیر بنانا جائز ہے تو امامت کے معاملے میں بھی وزارت جائز ہونی چاہیے۔ نیز یہ کہ امام از خود، بغیر کسی کو اپنا نائب اور وزیر بنائے تمام امور مملکت انجام نہیں دے سکتا، مزید یہ کہ وزیر کا بحیثیت مشیر اور مددگار ملکی معاملات میں شریک ہو جانا زیادہ بہتر ہو گا اور اس طرح امام کے غلط فیصلے کرنے کا امکان بھی کم ہو جائے گا۔

اس قسم کے اختیارات کے حامل وزیر کے تقرر میں سوائے نسب کے وہ تمام شرائط مدنظر رکھے جائیں گے جو خود امامت میں ملحوظ رکھے جاتے ہیں کیونکہ یہ بے حد ذمے داری کا عہدہ ہے اور اس منصب کے لیے آدمی کا صاحب رائے

ہونا بھی ضروری ہے۔ بلکہ وزیر میں کچھ مزید اوصاف یہ بھی ہونے چاہئیں کہ وہ جنگی اور ملکی معاملات سے بخوبی آگاہ ہو۔ کیونکہ یہ کام اسے خود بھی انجام دینے پڑتے ہیں اور دوسروں سے بھی اس قسم کی خدمات لینی ہوتی ہیں۔ ظاہر ہے جب خود وزیر ان معاملات سے باخبر نہ ہو تو وہ دوسرے لوگوں کو بھی مقرر نہیں کر سکتا۔ بہر حال وزیر کے لیے ان شرائط کی موجودگی لازمی ہے۔

وزیر کے اوصاف

بیان کیا گیا ہے کہ مامون نے وزیر کے تقرر کے بارے میں تحریر کیا تھا کہ

"میں اپنی حکومت کے امور ایسے شخص کو سپرد کرنا چاہتا ہوں جس میں متعدد خوبیاں موجود ہوں، مثلاً وہ پارسا ہو، مستقل مزاج ہو، شائستہ اور تجربہ کار ہو، سرکاری رازوں کا امین ہو، اہم اور دشوار کاموں کی انجام دہی کی صلاحیت رکھتا ہو، سنجیدہ، باوقار اور اہل علم ہو، باشارۂ چشم بات کی تہہ تک پہنچ جانے والا ہو، حکمار کی سی دانشمندی، علماء کی سی درویشی اور فقہاء جیسا تفقہ رکھتا ہو، احسان کیا جائے تو اس پر ممنون ہو، تکلیف میں مبتلا ہو تو صابر ہو، کل کی محرومی کے پیش نظر آج کے فائدے کو نہ گنوا بیٹھے اور جب گفتگو کرے تو حسن اسلوب اور فصاحت بیان سے سننے والوں کے دل موہ لے۔"

کسی شاعر نے بنی عباس کے کسی وزیر کی مدح بیان کرتے ہوئے ان اوصاف کو اس طرح بیان کیا ہے۔

بدیہته وفکرته سواء — اذا اشتبهت علی الناس الامور
واحزم ما یکون الدهر یوما — اذا عیی المشاور والمشیر
وصدر فیه للهم اتساع — اذا ضاقت من الهم الصدور

(ترجمہ) جب لوگوں کو کسی فیصلے پر پہنچنے میں سخت دشواری ہو رہی ہو ممدوح اس وقت صحیح فیصلہ کرتا ہے اور اس فیصلے میں اس کی برجستگی اور تامل دونوں برابر ہوتے ہیں۔

جب مشورہ لینے والے اور دینے والے عاجز ہوں اس وقت وہ بڑی دُور اندیشی سے بات کرتا ہے۔

اس کا سینہ اس قدر فراخ ہے کہ وہ ہر رنج وغم کو برداشت کر لیتا ہے جب کہ دوسروں میں اس قدر برداشت کا بوتا نہیں ہوتا۔

یہ اوصاف جس قدر کسی شخص میں نمایاں ہوں گے اتنا ہی وہ کامیاب ہوگا اور اس میں ہر انتظامی صلاحیت موجود ہوگی اور جس شخص میں یہ شرائط جس قدر کم ہوں گی اتنا ہی اس کا انتظام کمزور ہوگا، ہر چند کہ یہ شرائط دینی اعتبار سے لازمی نہیں ہیں، البتہ یہ ایسی شرائط ضرور ہیں جن کا ملک وملت کے مصالح سے گہرا تعلق ہے۔

وزیر کے تقرر کا طریقہ

ایسی شرائط کے حامل شخص کو خلیفہ اپنے صریح حکم سے اپنا وزیر مقرر کر سکتا ہے کیونکہ یہ ایسا تقرر ہے جس کی صورت ایک معاہدہ کی سی ہے اور معاہدہ اسی وقت درست ہے جب واضح حکم کے ساتھ کیا گیا ہو۔ بہر حال اگر خلیفہ نے کسی کو امور سلطنت کی دیکھ بھال کی اجازت دے دی تو یہ اجازت تقرر وزارت کا حکم متصور نہیں ہوگی۔

عہدۂ وزارت پر تقرر اس طرح ہونا چاہیے کہ یا تو اس میں عام نگرانی سپرد کی جائے یا اس میں نیابت تفویض ہو۔ چنانچہ اگر تقرر میں صرف نگرانی سپرد کی گئی ہے تو یہ تقرر ایک محدود مدت کے لیے ہوگا اور اس کو تقرر وزارت متصور نہیں کیا جائے گا۔

اور اگر تقرر میں نیابت کا ذکر ہوا ہو لیکن یہ نہ معلوم ہو کہ عام امور سپرد کیے گئے بالخصوص کاموں کے لیے نائب بنایا گیا ہے، مکمل اختیارات دیئے گئے ہیں یا صرف اجرائے احکام سپرد ہوا ہے، بہر حال اس سے بھی وزارت کا تقرر نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ ان دونوں امور کو جمع کر دیا جائے اور ان دونوں امور کو جمع کرنے کے دو طریقے ہیں۔

ایک یہ کہ معاہدوں کے خاص احکام کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ کہا جائے کہ "میں تم کو اس منصب میں اپنا نائب بناتا ہوں جس پر میں فائز ہوں" تو اس سے وزارت منعقد ہو جاتی ہے کیونکہ اس جملے میں عام نگرانی اور نیابت دونوں جمع ہو گئے ہیں۔

اگر امام نے یہ کہا کہ "تم میرے منصب کی نیابت کرو" اس جملے میں بھی دونوں باتیں پائی جاتی ہیں، اس سے وزارت کا منعقد ہونا بھی ممکن ہے کہ اس میں عام نگرانی اور نیابت دونوں جمع ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے وزارت قائم نہ ہو کہ جملہ محض اجازت ہے حالانکہ اس میں معاہدہ ہونا چاہیے اور معاہداتی احکام محض اجازت سے درست نہیں ہوتے۔

البتہ اگر امام نے یہ کہا کہ "میں تمہیں اپنے اس منصب میں جس پر میں ہوں اپنا نائب بناتا ہوں" اس جملے سے وزارت منعقد ہو جائے گی، کیونکہ اس جملے میں الفاظ عقد (معاہدہ) استعمال کیے گئے ہیں۔

اگر امام نے یہ کہا کہ "اس امر کی نگرانی کرو جو مجھے حاصل ہے" تو وزارت منعقد نہیں ہوگی اس لیے کہ اس سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ اس سے مراد امور سلطنت پر غور کرنا ہے، یا جاری کرنا ہے یا تعمیل کرنا ہے۔ اور عقد مشتبہ ثابت نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کا اشتباہ دُور ہو جائے۔

وہ عام عقود (معاہدے) جنہیں خلفاء یا سلاطین انجام دے رہے ہوں وہ تمام شرائط عقد ملحوظ نہیں رکھی جاتیں جو عام طور پر عقود میں ملحوظ رہنی چاہئیں اور اس کی دو وجوہ ہیں ایک تو یہ کہ بادشاہ اور حکمران مختصر بات کرتے ہیں اور یہ اس طبقے کی عادت عرفی بن گئی ہے بلکہ بسا اوقات انہیں بات کرنا بھی گراں گزرتا ہے اور وہ اشارے سے کام لینے لگتے ہیں۔ جب کہ شریعت کی نظر میں صحیح سالم گویا شخص کے اشارے معتبر نہیں ہیں۔ مگر بہر حال یہاں ان کی عادت عرفی مدنظر رکھی جائے گی۔

دوسرے یہ کہ خلفاء کی عادت یہ ہے کہ وہ ان عقود کو بذات خود بہت کم انجام دیتے ہیں اس لیے ان دوسرے قرائن کی وجہ سے جو اس وقت پائے جائیں اُن کے

مجمل حکم کو ایک خاص مقصود پر محمول کیا جائے گا البتہ محض احتمال غیر مفید ہے۔

دوسرا طریقہ جو اس منصب کی تاریخ میں زیادہ عام ہے یہ ہے کہ امام کسی سے کہے کہ "میں نے تمہاری نیابت پر اعتماد کرتے ہوئے تمہیں وزیر مقرر کیا" اس جملے سے وزارت منعقد ہو جائے گی اس لیے کہ اس میں عام نگرانی اور نیابت دونوں موجود ہیں اور اس طرح یہ صورت وزارت منعقد ہو جائے گی اس لیے کہ اس میں عام نگرانی اور نیابت دونوں موجود ہیں اور اس طرح یہ صورت وزارت تفویض کی ہو گئی۔

اگر امام نے کہا کہ "میں نے اپنی وزارت تمہیں تفویض کر دی ہے" تو اس جملے میں دونوں صورتیں ممکن ہیں، ممکن ہے کہ اس سے وزارت تفویض کا انعقاد ہو کیونکہ تفویض کا لفظ کہہ دینے سے یہ وزارت تنفیذ نہیں رہی اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وزارت تفویض منعقد نہ ہو اس لیے کہ اس کے لیے پہلے سے صریح معاہدہ لازمی ہے، مگر بہر حال پہلی رائے زیادہ صحیح ہے۔

اس بحث کو پیش نظر رکھ کر اگر امام نے کہا "ہم نے وزارت کو تمہیں تفویض کر دیا" تو یہ وزارت تفویض کے منعقد ہونے کے لیے کافی ہے، کیونکہ حکمران اپنے لیے اکثر جمع کا صیغہ استعمال کیا کرتے ہیں۔ اور چونکہ وہ بذات خود اپنا انتساب نہیں چاہتے اس لیے اس میں عمومیت پیدا کر دیا کرتے ہیں اسلیے ہم، میں کے معنی ہی میں ہے اور "اپنی وزارت" کے بجائے مطلق وزارت کے لفظ کا استعمال زیادہ جامع اور مختصر ہے۔

اگر بادشاہوں کے علاوہ کوئی اور شخص اپنے لیے جمع کا صیغہ (ہم) استعمال کرے اور اضافت بھی ترک کر دے تو اس کا وہ فائدہ نہ ہوگا جو پہلی صورت میں ہوا ہے کیونکہ یہ صورت رواجاً مشہور نہیں ہے۔

اگر امام نے کہا "میں نے اپنی وزارت تمہارے سپرد کر دی" یا "ہم نے وزارت تمہارے سپرد کر دی" صرف اتنا کہہ دینے سے کوئی شخص وزیر نہیں ہو

سکتا، تا وقتیکہ تفویض کا اظہار نہ کیا جائے۔ چنانچہ اللہ سبحانہ حضرت موسیٰؑ کے واقعے میں فرماتا ہے۔

وَاجْعَلْ لِّيْ وَزِيْرًا مِّنْ اَهْلِيْ هٰرُوْنَ اَخِي اشْدُدْ بِهٖٓ اَزْرِيْ وَاَشْرِكْهُ فِيْٓ اَمْرِيْ (طٰهٰ: ۲۹-۳۲)

"اور میرے لیے میرے کنبے سے ایک وزیر مقرر کر دے۔ ہارون، جو میرا بھائی ہے۔ اس کے ذریعے سے میرا ہاتھ مضبوط کر اور اس کو میرے کام میں شریک کر دے۔"

اس دعا میں حضرت موسیٰؑ نے محض وزارت کا ذکر نہیں کیا بلکہ اس سے اپنی تائید اور شرکت کے مقاصد ظاہر فرما دیئے۔

وزیر کے معنی

لفظ وزیر کے اشتقاق کے بارے میں تین آراء ہیں۔ یا تو یہ "وِزر" سے ماخوذ ہے جس کے معنی بوجھ کے ہیں، یعنی وزیر بادشاہ کے مملکت کے انتظام کے بوجھ کو اٹھاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ یہ "وَزَر" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ملجاء اور ماوٰی کے ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: كَلَّا لَا وَزَرَ۔ کیونکہ بادشاہ اپنے وزیر کی رائے اور اعانت میں پناہ لیتا ہے اس لیے اسے وزیر کہتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ اَزْر سے ماخوذ ہے جس کے معنی پیٹھ اور پشت کے ہیں اور جس طرح انسان کا جسم اس کی پشت کی مضبوطی سے مضبوط ہوتا ہے اسی طرح بادشاہ اپنے وزیر کی وجہ سے مضبوط ہوتا ہے۔

ان تینوں ماٰخذوں میں سے جس کسی ماٰخذ سے اس لفظ کو ماٰخوذ سمجھا جائے اس سے امور مملکت میں کلی اختیار کا مفہوم نہیں نکلتا۔

وزیر کے اختیارات

ہر چند کہ وزارت تفویض کی صورت میں وزیر کو وسیع اختیارات حاصل ہوتے ہیں مگر دو باتیں ایسی ہیں جن سے امام اور وزیر کے اختیارات نیابتی ہوتے

ہیں، وہ جو احکام نافذ کرتا ہے اور جو اقدامات کرتا ہے وہ دراصل امام ہی کے ہوتے ہیں، وزیر کے نہیں ہوتے۔

دوسری یہ کہ امام کو یہ اختیار حاصل رہتا ہے کہ وہ وزیر کے جس اقدام کو موزوں خیال کرے برقرار رکھے اور جسے غیر موزوں خیال کرے کالعدم قرار دیدے کیونکہ امت کی فلاح امام ہی کی تدبیر و اجتہاد سے وابستہ ہے۔

وزیر تفویض خود ہی احکام جاری کرسکتا ہے اور اپنا قائم مقام بھی مقرر کرسکتا ہے، اسی طرح وہ خود بھی جہاد کے لیے نکل سکتا ہے اور کسی اور کو بھی جہاد پر روانہ کرسکتا ہے۔

ملکی مصالح سے متعلق امور وہ خود بھی نافذ کرسکتا ہے اور کسی اور سے بھی نافذ کرا سکتا ہے غرض تمام وہ اختیارات جو امام عمل میں لاسکتا ہے وزیر بھی لاسکتا ہے۔ سوائے ان تین امور کے کہ یہ وزیر کے دائرہ اختیار سے باہر ہیں ——

۱۔ وزیر اپنا ولی عہد نہیں بنا سکتا۔

۲۔ وزیر اپنے منصب سے مستعفی نہیں ہوسکتا جب کہ امام ہوسکتا ہے۔

۳۔ امام وزیر کے مقرر کردہ لوگوں کو برطرف کرسکتا ہے لیکن وزیر امام کے مقرر کیے ہوئے لوگوں کو علیحدہ نہیں کرسکتا۔ بہر حال ان تین امور کے علاوہ تمام معاملات میں وزیر تفویض کا ہر عمل جائز اور ہر حکم قابل عمل اور نافذ متصور ہوگا۔

اگر وزیر کے کسی حکم کو امام منسوخ کرنا چاہے تو اس حکم کی نوعیت پر غور کیا جائے گا اگر یہ حکم ضابطے کے تحت نافذ ہوچکا ہے یا اس کا تعلق ایسی رقم سے ہے جو موزوں جگہ پر خرچ کی گئی ہے تو ایسی صورت میں امام وزیر کے حکم کو کالعدم قرار نہیں دے سکتا۔ البتہ اگر وزیر نے کوئی والی (گورنر) مقرر کیا ہے یا کہیں فوج روانہ کی ہے یا جنگ میں کسی کو منصرم جنگ متعین کیا ہے تو اس صورت میں امام کو حق حاصل ہے کہ وہ ان تقرریوں کو تبدیل کردے بلکہ ان صورتوں میں تو امام خود اپنے کیے ہوئے تقرر اور انتظام کو بھی تبدیل کرسکتا ہے۔

اگر امام نے کسی کو کوئی عہدہ دیا اور اسی عہدے پر وزیر نے بھی کسی کا تقرر کر دیا، تو اگر امام نے پہلے تقرر کیا ہے تو امام کا تقرر باقی رہے گا اور اگر وزیر نے پہلے تقرر کیا ہے تو بھی امام ہی کا تقرر برقرار رہے گا اور وزیر کا کیا ہوا تقرر کالعدم متصور ہوگا۔

اگر امام نے یہ تقرر اس لاعلمی میں کیا ہو کہ اسے پتہ نہ ہو کہ وزیر پہلے ہی تقرر کر چکا ہے تو اس صورت میں وزیر کا تقرر باقی رہے گا اور امام کا تقرر درست نہیں ہوگا، کیونکہ لاعلمی کی صورت میں پہلے تقرر کو کالعدم نہیں قرار دیا جا سکتا۔ ہاں البتہ اگر امام پہلے تقرر کو صراحتاً کالعدم قرار دے تو تقرر کالعدم ہو جائے گا۔ بغیر برطرفی کے صریح حکم کے پہلا شخص علیحدہ نہیں ہوگا۔ اس صورت میں اگر تقرر کی نوعیت اس قسم کی ہے کہ دونوں کو اس کا حق ہے تو دونوں تقرر صحیح ہیں اور دونوں کو اس پر غور کرنے کا حق ہے اور اگر یہ تقرر اس قسم کا ہے کہ اس میں اشتراک صحیح نہیں ہے تو اس صورت میں ایک تقرر برقرار رہے گا اور دوسرا معزول ہوگا اور اگر امام خود غور کر چکا ہو تو اسے کسی ایک کو برقرار رکھنے اور دوسرے کو معزول کر دینے کا اختیار حاصل ہے۔ اور اگر وزیر نے نظر ثانی کی تو اسے صرف اپنے تقرر کو کالعدم قرار دے دینے کا حق حاصل ہے۔

وزارت تنفیذ

اس وزارت کا دائرہ اختیار بھی محدود ہے اور اس کے شرائط تقرر بھی کم ہیں کیونکہ یہ وزارت امام کی رائے اور صوابدید کے مطابق اپنے فرائض انجام دیتی ہے گویا دراصل یہ وزیر امام اور اس کے والیوں (گورنروں اور حکام) اور عام رعایا کے درمیان ایک رابطہ ہوتا ہے اور یہ امام کی ہدایات کے مطابق اس کے احکام کو نافذ کرتا ہے، نیز امام کو مملکت میں انجام پانے والے معاملات مثلاً افواج کی تیاری اور مختلف واقعات کے بارے میں امام کو مطلع اور باخبر رکھتا ہے۔ غرض اس وزیر کا کام امام کی ہدایات پر عمل

کرانا ہے خود ہدایات یا احکام دینا نہیں ہے۔

اگر امام اس وزیر کو امور مملکت سے متعلق مشوروں میں بھی شریک کرتا ہے تو یہ وزیر کہلائے گا اور اگر مشورہ میں شریک نہیں کیا جاتا تو یہ صرف واسطہ اور سفیر کہلائے گا اس وزارت کے انعقاد کے لیے حکم صریح کی ضرورت نہیں بلکہ ان امور کی انجام دہی کی اجازت ہی کافی ہے۔ اس قسم کے وزیر کی شرائط میں آزادی اور علم کی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ از خود کوئی حکم نہیں دے سکتا اور اسی لیے اس کا عالم ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

اس وزارت کے دو فرائض ہیں۔ ایک اہم خبریں خلیفہ تک پہنچانا اور دوسرے خلیفہ کے احکام رعایا تک پہنچانا اس منصب کے لیے سات صفات کا لحاظ رکھا جانا چاہیے۔

۱۔ امانت۔ یعنی جو بات اس سے کہی جائے اس میں خیانت کا مرتکب نہ ہو اور امام اور امت کی پوری خیر خواہی کرے۔

۲۔ صدق۔ یعنی سچائی تاکہ ہر معاملے میں اس پر بھروسہ کیا جا سکے۔

۳۔ لالچی نہ ہو، کیونکہ اگر اس کی طبیعت میں لالچ ہوگا تو رشوت لے کر جانبداری برتے گا۔

۴۔ اس میں اور عوام میں کوئی عداوت نہ ہو کیونکہ عداوت انصاف اور عدل میں مانع ہے۔

۵۔ مرد ہو، تاکہ ہر بات خلیفہ تک پہنچا سکے اور خلیفہ کے احکام عوام تک پہنچا سکے۔

۶۔ ذکاوت اور ذہانت ہو تاکہ خلیفہ کے احکام کو اچھی طرح سمجھ سکے اور رعایا پر ان کے مقاصد پوری طرح واضح کر سکے۔

مامون کے وزیر محمد بن یزداد نے اس وصف کو بڑی خوبی سے ان اشعار میں بیان کیا ہے۔

اصابۃ معنی المرء روح کلامہ ÷ فان أخطا المعنی فذالک موات

اذا غاب قلب المرء عن حفظ لفظہ ÷ فیقظتہ للعالمین سبات

(ترجمہ) اصل مراد تک پہنچ جانا ہی روح کلام ہے اور مراد کلام ہی کو نہ سمجھنا کلام کی موت ہے۔

اگر کوئی شخص الفاظ کی حفاظت نہ کر سکے تو اس کی بیداری بھی دنیا کے لیے نیند کی مانند ہے۔

۷۔ یہ کہ وہ عاشق مزاج اور شوقین نہ ہو کیونکہ یہ باتیں باطل کی طرف لے جاتی ہیں اور ایسے شخص کے لیے سچ اور جھوٹ میں امتیاز دشوار ہو جاتا ہے کیونکہ محبت عقل کو خبط کر دیتی اور راہ راست سے ہٹا دیتی ہے۔ چنانچہ حدیث میں ہے۔

"کسی شئے کی حد سے بڑھی ہوئی محبت اندھا بہرا بنا دیتی ہے"

اور ایک شاعر نے کہا ہے۔

انا اذا قلت دواعی الھوی ÷ وانصت السامع للقائل

واصطرع القوم بالبابھم ÷ نقضی بحکم عادل فاضل

لا نجعل الباطل حقا ولا ÷ نلغظ دون الحق بالباطل

نخاف ان تسفہ احلامنا ÷ فنحمل الدھر مع الحامل

(ترجمہ) جب محبت کے میلانات کم ہو جاتے ہیں، سننے والا کہنے والے کی بات غور سے سنتا ہے اور لوگ اپنی عقلوں کو ایک طرف اٹھا کر رکھ دیتے ہیں، تب ایک عادل فیصلہ کرنے والا فیصلہ کرتا ہے۔ اس وقت ہم باطل کو حق اور حق کو باطل نہیں بنا دیتے اور اپنی عقلوں کے خبط ہو جانے سے ڈرتے ہیں اور اس بات سے کہ کہیں زمانہ ہمیں پامال نہ کر ڈالے۔

اگر خلیفہ کے ساتھ مشورے میں کبھی یہ وزیر شریک ہوتا ہے تو ایک آٹھویں صفت اور بھی ہونی چاہیے اور وہ ہے تدبیر اور تجربہ۔

وزارت کے منصب پر کوئی عورت فائز نہیں ہو سکتی۔ ہر چند کہ عورت کی خبر مقبول ہے مگر متعدد امور اس عہدے سے ایسے وابستہ ہیں جن پر عمل پیرا ہونے کا اسے حق نہیں ہے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

"اس قوم نے فلاح نہیں پائی جس نے اپنی حکومت عورت کے حوالے کر دی"

علاوہ بریں، اس عہدے کے لیے ثبات رائے اور عزم وہمت ناگزیر ہیں، جن سے عورتیں محروم ہوتی ہیں، مزید یہ کہ انہیں ان کاموں کی انجام دہی کے لیے باہر نکلنا پڑے گا جس کی ممانعت ہے۔

ذمی وزیر تنفیذ بن سکتا ہے مگر وزیر تفویض نہیں بن سکتا۔ کیونکہ جس طرح ان دونوں وزارتوں کے اختیارات میں فرق ہے اسی طرح ان کے شرائط میں بھی فرق ہے۔ اور یہ فرق چار صورتوں میں نمایاں ہوتا ہے۔

پہلے یہ کہ وزیر تفویض خود ہی احکام نافذ کر سکتا اور مقدمات کا تصفیہ کر سکتا ہے جب کہ یہ اختیارات وزیر تنفیذ کو حاصل نہیں ہیں۔

دوسرے یہ کہ وزیر تفویض سرکاری عہدے دار مقرر کر سکتا ہے جو وزیر تنفیذ نہیں کر سکتا۔

تیسرے یہ کہ وزیر تفویض تمام فوجی اور جنگی انتظامات خود کر سکتا ہے جب کہ وزیر تنفیذ یہ حق نہیں رکھتا۔

چوتھے یہ کہ وزیر تفویض کو خزانے پر اختیار حاصل ہے وہ سرکاری مطالبے وصول کر سکتا اور سرکار پر واجب الادا رقوم ادا کر سکتا ہے جب کہ وزیر تنفیذ ایسا نہیں کر سکتا۔

ان مذکورہ چار شرائط کے علاوہ کوئی اور بات ذمیوں کے اس منصب پر فائز ہونے میں مانع نہیں ہے لیکن اگر ذمی سرکاری معاملات میں تاخیر کے مرتکب ہوں تو انہیں اس منصب سے روکا جا سکتا ہے۔

جس طرح ان دونوں وزارتوں کے اختیارات علیحدہ علیحدہ ہیں اسی طرح ان کی شرائط میں بھی چار فرق ہیں پہلا یہ کہ حریت وزارت تفویض میں معتبر ہے اور وزارت تنفیذ میں نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اسلام کی شرط وزارت تفویض میں ہے وزارت تنفیذ میں نہیں ہے۔ تیسرے شرعی احکام سے واقفیت وزارت تفویض میں لازمی ہے وزارت تنفیذ میں نہیں ہے۔ چوتھے جنگی اور مالی معاملات سے آگہی وزارت تفویض میں لازمی ہے وزارت تنفیذ میں نہیں ہے۔

بہرحال چونکہ دونوں قسم کے وزراء کے اختیارات علیحدہ علیحدہ ہیں اس لیے ان کے تقرر میں بھی چار شرطوں کا فرق ہے۔ اس کے علاوہ باقی اختیارات اور شرائط یکساں ہیں۔

متعدد وزراء کا تقرر

خلیفۂ وقت اس امر کا مجاز ہے کہ وہ دو وزیر تنفیذ عمومی یا خصوصی مقرر کر دے۔ مگر جس طرح دو امام نہیں ہو سکتے اسی طرح دو وزیر تفویض عمومی بھی مقرر نہیں کیے جا سکتے۔ اس عدم جواز کی وجہ ان کے اختیارات کی وسعت اور عمومیت ہے۔ کیونکہ اگر اس قدر وسیع اختیارات کے حامل دو وزیر ہوں تو اکثر معاملات میں ان کی رائے میں اختلاف پیدا ہو سکتا ہے جس سے انتظام حکومت میں گڑبڑ واقع ہو گی۔ جیسا کہ اللہ سبحانہ کا فرمان ہے۔

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا۔ (الانبیاء۔ ۲۲)

"اگر آسمان و زمین میں اللہ کے سوا بہت سے خدا ہوتے تو ان میں فساد پیدا ہو جاتا"

اگر امام نے دو وزیر تفویض مقرر کر لیے تو اس تقرر کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔
ایک صورت تو یہ ہے کہ ان دونوں کو جملہ اختیارات عام دیئے گئے ہوں تو یہ تقرر مذکورہ بالا وجہ کی بناء پر درست نہیں ہے۔ اگر ان دونوں کا تقرر ایک ہی

وقت میں ہُوا ہے تو دونوں کا باطل ہے اور اگر اس تقرر میں تقدیم و تاخیر ہے تو جس کا تقرر پہلے ہُوا ہے وہ صحیح ہے اور جس کا بعد میں ہُوا ہے وہ غلط ہے۔

غلط تقرر ہونے اور تقرر صحیح ہونے کے بعد برطرف ہونے میں ایک قانونی فرق ہے اور وہ یہ کہ تقرر کے غلط ہونے کی صورت میں اس منصب کے انجام دیئے گئے امور بھی کالعدم اور غیر قانونی ہیں، جب کہ برطرفی کی صورت میں برطرفی سے پہلے کے تمام اقدامات درست اور قانونی ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ امام دو افراد کو مشترک طور پر وزیر بنائے اس طرح کہ دونوں مل کر اس منصب کو انجام دیں، اس طرح کا تقرر درست ہے اور یہ دونوں متفقہ طور پر احکام جاری کریں گے اور اگر کسی معاملے میں ان کا اختلاف ہو تو وہ اس وقت قابل نفاذ ہو گا جب اس میں خلیفہ کی منظوری حاصل ہو جائے۔ اور اس صورت میں گویا یہ اختلافی معاملہ ان دونوں وزیروں کے دائرہ اختیار سے نکل جائے گا۔

اگر دونوں وزیر کسی بات پر اختلاف کرنے کے بعد متفق ہو جائیں تو دیکھا جائے گا کہ یہ بعد میں اتفاق فیصلے کی درستگی کی بناء پر ہُوا ہے تو ان کا یہ فیصلہ صحیح ہو گا اور اگر اختلاف کرنے والے نے محض مصلحتاً اتفاق کر لیا ہے تو یہ فیصلہ نافذ نہیں ہو گا۔

تیسری صورت یہ ہے کہ ان دونوں کا اقتدار مشترک امور میں نہ ہو بلکہ ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ شعبے دے دیئے جائیں جس میں دوسرے کا دخل نہ ہو۔ اور اس کی دو شکلیں ہیں ایک یہ کہ ہر ایک کو ایک خاص علاقے میں عمومی اختیارات دے دیئے جائیں، مثلاً ایک کو بلاد مشرق کا مدار المہام اور دوسرے کو بلاد مغرب کا مدار المہام بنا دیا جائے۔ اور دوسری شکل یہ ہے کہ ہر ایک کو ایک خاص شعبہ دے دیا جائے۔ مثلاً ایک وزیر جنگ ہو اور دوسرا وزیر مال۔ تو یہ دونوں شکلیں درست تو ہیں مگر ان شکلوں میں یہ وزیر مدار المہام نہیں

بلکہ صدر المہام یا والی اور نگران ہوں گے کیونکہ مدار المہامی کے اختیارات تمام سلطنت کو گھیرے ہوئے ہوتے ہیں۔ بہرحال مذکورہ بالا شکلوں میں ہر زیر اپنے ہی شعبہ کا سربراہ ہوگا اور اسے دوسرے کے دائرۂ اختیار میں دخل دینے کا استحقاق نہیں ہوگا۔

وزراء کے اختیارات

خلیفہ اس امر کا مجاز ہے کہ دو وزیر مقرر کر دے، ایک وزیر تفویض اور دوسرا وزیر تنفیذ، پہلے وزیر کو اختیارات عام اور کلی حاصل ہوں گے اور دوسرے کا صرف یہ کام ہوگا کہ خلیفہ جو حکم دے وہ اسے نافذ کر دے۔ اس وزیر کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی کو برطرف کر دے یا کسی برطرف شدہ کو دوبارہ بحال کر دے، جب کہ مدار المہام کو یہ حق حاصل ہے البتہ خلیفہ کے مقرر کردہ افراد کو وہ بھی علیحدہ نہیں کر سکتا۔

وزیر تنفیذ از خود یا بغیر خلیفہ کے صریح حکم کے کوئی حکم نافذ کرنے کا مجاز نہیں ہے مگر وزیر تفویض کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے مقرر کردہ اور خلیفہ کے مقرر کردہ افراد کے نام احکام جاری کرے اور ان عمال کا بھی فرض ہے کہ وہ اس کے احکام پر عمل کریں۔ مگر اسے بھی یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ خلیفہ کی جانب سے دستخط کر دے یا اس کی مہر لگا دے سوائے اس کے کہ خلیفہ کی اس بارے میں خاص اجازت ہو۔

خلیفہ اگر کسی وزیر تنفیذ کو برطرف کر دے تو اس کا اثر عمال وزارت پر نہیں پڑے گا لیکن اگر اس نے وزیر تفویض کو برطرف کر دیا تو وزارت تنفیذ کے تمام کارکن برطرف ہو جائیں گے مگر وزارت تفویض کے عمال علیحدہ نہیں ہوں گے۔ اس لیے کہ وزارت تنفیذ کے عمال نائب ہوتے ہیں اور وزارت تفویض کے عمال والی ہوتے ہیں۔

وزیر تفویض اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے مگر وزیر تنفیذ اپنا کوئی نائب مقرر

نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر خلیفہ وزیر تفویض کو بھی اپنا نائب مقرر کرنے سے روک دے تو پھر اس کے لیے نائب مقرر کرنا درست نہیں ہو گا، اور اسی طرح اگر خلیفہ وزیر تنفیذ کو اپنا نائب مقرر کرنے کی اجازت دے دے تو اس کا نائب مقرر کرنا درست ہو جائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ در اصل یہ دونوں ہی وزیر خلیفہ کے احکام کے تابع ہیں چاہے اپنے اختیارات کی وجہ سے ان کے عہدوں میں کتنا ہی فرق ہو۔ بہرحال دونوں ہی پر خلیفہ کے احکام کی پابندی لازم ہے۔

اگر خلیفہ نے مختلف علاقوں کے غالب اور با اثر والیوں کو ان کے علاقے کی حکمرانی سونپ دی تو ہر ملک کا حکمران اپنے وزیر مقرر کر سکتا ہے۔ ان وزراء کی حیثیت اس حکمران کے سامنے وہی ہو گی جو خلیفہ کے وزیر کی خلیفہ کے سامنے ہوتی ہے۔ اور یہ حکمران بھی دونوں قسم کے وزیر مقرر کر سکتا ہے۔

باب — ۳

گورنروں کا تقرر

خلیفہ جب کسی شخص کو کسی علاقے یا شہر کا گورنر (امیر) مقرر کرتا ہے تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک عام اور دوسری خاص۔ عام کی بھی پھر دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ خلیفہ خود اپنے اختیار سے کسی کو گورنر (امیر) بنائے، اور دوسرے یہ کہ پہلے سے کوئی والی کسی علاقے یا شہر پر زبردستی قابض ہو گیا ہو اور خلیفہ کو مجبوراً اس کی امارت برقرار رکھنا پڑے۔

خلیفہ جب خود اپنے اختیار سے کسی مخصوص علاقے کا مقررہ فرائض منصبی کی تکمیل کی شرط پر والی (گورنر) بنا دے تو اس تقرر میں خلیفہ کسی علاقے یا شہر کی امارت اس کے باشندوں پر حکمرانی کے مقررہ فرائض کے ساتھ اس کے حوالے کر دے گا۔ اس وقت یہ پورا علاقہ اس گورنر کے ماتحت ہو گا اور یہ سات امور اس کے فرائض میں شامل ہوں گے۔

۱۔ فوج کا انتظام کرنا اور گرد و نواح میں چھاؤنیاں قائم کرنا اور ان کے مشاہرے مقرر کرنا البتہ اگر خلیفہ کی جانب سے پہلے ہی ان کے مشاہرے مقرر ہوں تو ان کو برقرار رکھے۔

۲۔ احکام سلطنت کے نفاذ کے لیے قاضی اور دوسرے حکام مقرر کرے۔

۳۔ مال گزاری وصول کرے، صدقات جمع کرے اور اس کے لیے کارندے مقرر کرے اور پھر اسے ضرورت کے مطابق خرچ کرے۔

۴۔ دین اسلام کی حفاظت کرے اور لوگوں کو جان و مال اور عقیدے کا تحفظ فراہم کرے۔

۵۔ حقوق اللہ اور حقوق العباد کو قائم کرے۔

۶۔ خود نماز پڑھائے یا کسی کو اس کے لیے اپنا نائب مقرر کرے۔

۷۔ علاقے کے حجاج اور اس علاقے سے گزرنے والے دوسرے حجاج کو سفر کی سہولتیں فراہم کرے۔

اگر اس کا علاقہ سرحدی علاقہ ہو اور دشمن کا اندیشہ لگا رہتا ہو تو اس کی آٹھویں ذمے داری یہ ہو گی کہ وہ دشمنوں سے جہاد کرے، مالِ غنیمت مجاہدین میں تقسیم کرے اور خمس کو اس کے مستحقین کو دینے کے لیے محفوظ رکھے۔

امارت کی شرائط

اس امارت (گورنری) کے لیے وہی شرائط درکار ہیں جو وزارت تفویض کے لیے ہیں، ہر چند کہ امارت ایک مخصوص علاقے میں محدود ہوتی ہے لیکن اختیارات اسی طرح عام اور وسیع ہوتے ہیں جس طرح وزارت تفویض میں ہوتے ہیں۔

اگر امیر خود خلیفہ مقرر کرے تو وزیر تفویض اس عہدے کو قبول کرے گا اور اس کے دائرہ اختیارات میں دخل نہیں دے گا اور نہ وزیر کو اس کے معزول کرنے یا کسی دوسری جگہ تبدیل کرنے کا حق ہو گا۔

اگر وزیر نے امیر کا تقرر کیا ہے لیکن خلیفہ کی اجازت سے کیا ہے تو خلیفہ ہی کی اجازت سے اسے معزول یا تبدیل کر سکتا ہے اور اگر وزیر نے خود ہی مقرر کیا ہے تو اس کے معزول اور تبدیل کرنے کا اسے اختیار ہے۔

اگر وزیر نے امیر کا تقرر کیا ہو اور یہ وضاحت نہ کی ہو کہ یہ تقرر خلیفہ کی جانب سے ہے یا خود اس کی جانب سے ہے، تو اس تقرر کو وزیر ہی کی جانب سے سمجھا جائے گا اور اس کے عزل کا بھی اسے اختیار ہے، نیز وزیر کے علیحدہ ہونے کی صورت میں یہ امیر بھی علیحدہ ہو جائے گا، لیکن اگر اسے خلیفہ بحال رکھے تو یہ ایک طرح سے از سر نو تقرر ہو گا۔ اس وقت خلیفہ کا الفاظ تقرر کہنا ضروری نہیں ہے جو ابتدائی تقرر میں ضروری ہیں بلکہ یہ کہہ دینا کافی ہے کہ میں نے

تمہیں تمہارے عہدے پر بحال رکھا۔ جب کہ ابتدائی تقرر میں خلیفہ کو یہ کہنا چاہیے کہ میں نے فلاں مقام تم کو سپرد کیا۔ اور وہاں کے باشندوں کی کلی امارت تم کو دی۔

خلیفہ کے اس طرح بااختیار امارت پر متعین کر دینے سے عام نگرانی اور ہدایات کے وزارت کے اختیارات باطل نہیں ہوتے۔ اسی طرح جدید وزارت کی تقلید کی صورت میں یہ امیر اپنے عہدے سے علیحدہ نہیں ہوگا، کیونکہ جب تمام سلطنت کے لیے تقلید عام اور خاص خاص صوبوں کے لیے امارت عام جمع ہو جائیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وزیر کو خاص خاص معاملات کی نگرانی اور ان کے متعلق ہدایات دینے کا حق اب بھی باقی ہے، اور امیر مختار کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ خود ان احکام پر عمل کرے اور کرائے، ایسے امیر کو اپنا وزیر تنفیذ مقرر کرنے کا بھی حق ہے، خواہ اس کے لیے وہ خلیفہ کی اجازت لے یا نہ لے۔ البتہ وزیر تفویض مقرر کرنے کے لیے خلیفہ کی اجازت ضروری ہے، کیونکہ پہلا وزیر محض مددگار ہوتا ہے جب کہ وزیر تفویض صاحب اختیار ہوتا ہے۔

امیر کے اختیارات

بلا کسی وجہ کے فوج کی تنخواہ میں اضافے کا امیر کو اختیار نہیں ہے البتہ اگر کوئی وجہ اور سبب موجود ہو لیکن یہ وجہ عارضی ہو جیسے اشیاء کے نرخ بڑھ جانا تو اس صورت میں یہ اقدام درست ہوگا اور عارضی متصور ہوگا، اور امیر کو بیت المال سے اس زائد رقم کے خرچ کر دینے کا اختیار ہوگا۔

لیکن اگر تنخواہ میں اضافہ کی وجہ مستقل ہو جیسے افواج کو ایک ایسی طویل جنگ میں حصہ لینا پڑا جس میں وہ فتح حاصل ہونے تک جمے رہے تو اس صورت میں امیر کو خلیفہ سے اجازت لینی پڑے گی، اور اسے اس مستقل اضافے کا حق نہیں ہے۔

سپاہیوں کی اولاد میں سے جو بالغ ہو جائے امیر اس کا وظیفہ بغیر خلیفہ کی

اجازت سے مقرر کر سکتا ہے لیکن وہ از خود بغیر خلیفہ کی اجازت کے فوج کی معاش مقرر نہیں کر سکتا۔

فوج کے اخراجات سے بچنے والے روپے کو امیر کو بیت المال کو واپس کرنا چاہیے تاکہ وہ مصالح عامہ میں صرف ہو سکے۔ لیکن صدقات میں سے بچنے والے روپے کو بیت المال بھیجنا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ فاضل رقم ہمسایہ علاقے کے مستحقین پر خرچ کرنی چاہیے۔

اگر آمدنی اخراجات سے کم ہو تو اس کمی کو خلیفہ کی اجازت سے بیت المال سے پورا کرا سکتا ہے لیکن صدقات کی آمدنی کی کمی کو خلیفہ سے پورا کرانا درست نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فوجی اخراجات کا پورا کرنا تو ہر حال میں لازمی ہے جب کہ اہل صدقہ کے حقوق اسی وقت قائم ہوتے ہیں جب صدقات کی رقم موجود ہو۔

امیر کا تقرر اگر خلیفہ نے خود کیا ہو تو خلیفہ کی موت سے امیر معزول نہیں ہو گا، لیکن اگر اسے وزیر نے مقرر کیا ہے تو وزیر کے مرنے کی صورت میں امیر خود بخود معزول ہو جائے گا، اس لیے کہ خلیفہ کا مقرر کرنا دراصل تمام مسلمانوں کی نیابت کے طور پر ہے، جب کہ وزیر کا تقرر خود اس کی ذات کی نیابت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خلیفہ کی موت سے وزیر معزول ہو جائے گا مگر امیر معزول نہ ہو گا، کیونکہ وزارت خلیفہ کی نیابت ہے جب کہ امارت عام مسلمانوں کی نیابت ہے۔

امارتِ خاصہ

اوپر اس امارت کا ذکر ہوا ہے جو خلیفہ نے خود اپنی مرضی سے کسی کو دی ہو۔ یہاں امارت کی دوسری قسم کے بیان سے پہلے امارت خاصہ کو بیان کرتے ہیں، اس لیے کہ امارت عامہ اور خاصہ دونوں ہی خلیفہ کے اختیار اور مرضی سے وجود میں آتی ہیں۔ اس کے بعد ہم امارت کی دوسری قسم یعنی امارت استیلاء کو بیان کریں گے یعنی ایسی امارت جس کو خلیفہ نے مجبوراً تسلیم کیا ہو۔ اس طرح اختیاری حکم اور اضطراری حکم کے شرائط اور حقوق کا فرق معلوم ہو جائے گا۔

امارتِ خاصہ یہ ہے کہ کسی کو حکومت وسیاست کا کوئی خاص شعبہ یا محکمہ سپرد کر دیا جائے۔ مثلاً افواج کا انتظام رعایا کی اور ملک کی دیکھ بھال وغیرہ۔ اس قسم کا امیر قاضی کے احکام سے تعرض نہیں کر سکتا اور خراج اور صدقات وصول نہیں کر سکتا۔

قاضی کے احکام (حدود شرعیہ) سے اس کے تعرض نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فقہائے کرام کے مابین اس کے اس اختیار کے بارے میں اختلاف ہے اور دو اشخاص کے مابین تنازعے کی صورت میں امیر کو فیصلے کے لیے قطعی دلیل قائم کر لینے کی ضرورت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ خود اقامتِ حدود نہیں کر سکتا کیونکہ یہ امر اس کے دائرہ اختیار میں نہیں ہے۔ اور اگر وہ کسی حاکم کے فیصلے کو نافذ کر دے یا اس کے سامنے دلیل قطعی ظاہر ہو جائے تو اس کی دو ہی صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اس معاملے کا تعلق حقوق اللہ سے ہو اور دوسرے یہ کہ اس کا تعلق حقوق العباد سے ہو، جیسے حد قذف اور قصاص۔ اور اس سے تعرض کا انحصار مدعی پر ہے، اگر مدعی نے اسے چھوڑ کر کسی حاکم کے یہاں رجوع کیا تو حاکم کو اس کو پورا کرنے کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ یہ امور اس کے فرائض میں داخل ہیں اور اگر مدعی نے حدود قصاص کے پورا کرانے کا امیر سے مطالبہ کیا تو امیر کو اس کا حق حاصل ہے کیونکہ اس صورت میں اس کا حکم نہیں ہوگا بلکہ حصول حق میں اعانت ہو گی اور امیر ہی لوگوں کے حقوق کا امین ہوتا ہے حاکم نہیں ہوتا۔ اور اگر حد کا تعلق حقوق اللہ سے ہو جیسے حد زنا تو اس کے نافذ کرنے کا اختیار امیر کے مقابلے میں حاکم کو زیادہ ہے کیونکہ اس کا تعلق قوانین سیاست اور دین وملت کے تحفظ سے ہے۔ مزید یہ کہ مصالح عامہ کو مدنظر رکھنا امیر کی ذمہ داری ہے حاکم کی نہیں ہے حاکم کی ذمہ داری تو فصل خصومات (تنازعات کے فیصلے کرنا) ہے، اس لیے یہ امور امیر کی امارت میں داخل ہیں بشرطیکہ اس کے لیے کوئی قطعی حکم موجود نہ ہو، اور یہ امور قضاء کے حقوق سے خارج ہیں بشرطیکہ اس کی کوئی وضاحت موجود نہ ہو۔

مظالم کے معاملات

امیر کے مظالم میں دخل دینے کے یہ معنی ہیں کہ کسی عدالتی فیصلے کے بعد وہ اس کے نفاذ پر نظر رکھے اور اس طرح حقدار کو اس کا حق دلوانے میں مدد دے کیونکہ ظلم سے اور ناروا زیادتی سے روکنا اس کے فرائض میں داخل ہے۔

اگر مظالم (یعنی وہ معاملات جن میں کسی پر کوئی زیادتی ہوئی ہے) کا تعلق ایسے امور سے ہے جن میں ابتداءً عدالتی فیصلہ ضروری ہے تو ایسے امور میں امیر کو دخل دینے کا اختیار نہیں ہے، کیونکہ یہ اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہے اس قسم کے معاملات کو اسے اپنے شہر کے حاکم عدالت کے پاس فیصلے کے لیے بھیج دینا چاہیے۔

اگر مخاصمین میں سے کسی کے حق میں حاکم (عدالت) نے فیصلہ دے دیا لیکن اس فیصلے کے مطابق وہ عمل نہیں ہوا تو امیر اس فیصلے پر عمل کرائے، اگر اس شہر میں عدالت نہ ہو تو معاملہ قریب ترین عدالت کے سپرد کر دیا جائے گا بشرطیکہ وہاں جانے میں سفر کی صعوبت نہ ہو۔ صعوبت سفر کی صورت میں امیر مقدمہ کی کارروائی خلیفہ کے پاس بھیج دے اور وہاں سے آنے والے فیصلے کو نافذ کرے۔

امیر کے دیگر اختیارات

امیر کے فرائض میں سے ایک فرض اپنے علاقے سے حجاج کی امن و امان کے ساتھ روانگی کا انتظام کرنا ہے۔ جمعہ اور عیدین کی نماز کی امامت کے بارے میں اختلاف ہے، بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ یہ منصب صرف قاضیوں کا ہے یہ خیال امام شافعیؒ کے مسلک سے مشابہ ہے اور امام ابوحنیفہ رح کے مسلک کے قریب ترین رائے یہ ہے کہ یہ ذمے داری امیر کو پوری کرنی چاہیے۔

اگر امیر کے علاقے میں کوئی بغاوت ہو جائے تو امیر خلیفہ کی اجازت کے بغیر ان سے جہاد نہیں کر سکتا البتہ اگر باغی امیر پر حملہ آور ہو جائیں تو وہ خلیفہ کی اجازت کے بغیر مدافعت کر سکتا ہے۔ کیونکہ فتنہ پردازوں کی مدافعت اور ان کے

شر سے ملک و ملت کو بچانا اس کے فرائض میں داخل ہے۔

امارت کے تقرر میں وہی شرائط ملحوظ رہنا چاہئیں جو وزارت تنفیذ میں معتبر ہیں مگر دو شرائط اسلام اور حریت زیادہ اہم متصور ہوں گی، چونکہ امیر کو دینی امور کی انجام دینے ہوتے ہیں جو وہ اگر کافر یا غلام ہو تو درست نہیں ہو سکتے۔ البتہ امیر کے تقرر کے لیے اس کا فِقہ (اسلامی قانون) کا جاننا ضروری نہیں ہے لیکن اگر وہ جانتا ہو تو بہتر ہے۔

غرض اگرچہ امارت خاصہ میں امیر کے کوئی خاص شعبہ برائے انتظام سپرد کیا جاتا ہے لیکن اس شعبہ کی حد تک چونکہ اس کے اختیارات وسیع ہوتے ہیں اس لیے امیر کے تقرر میں وہی شرائط ملحوظ رکھے جاتے ہیں جو وزارتِ تفویض میں ہوتے ہیں۔

امارت عامہ کے شرائط

امارت عامہ میں امارت خاصہ سے ایک شرط کم ہوتی ہے اور وہ علم ہے کیونکہ امارت عامہ میں تو فیصلہ کرنے کا حق ہے مگر امارت خاصہ میں فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے۔

اپنے دائرہ اختیار میں اپنے فرائض منصبی کی ادائیگی کے لیے ان دونوں قسم کے امیروں کو خلیفہ کی رائے معلوم کرنا لازمی نہیں ہے البتہ اگر وہ خود ایسا کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں۔

اگر کوئی ایسا معاملہ سامنے آگیا جو اختیارات میں درج نہیں ہے تو اس صورت میں امیر کو خلیفہ سے تحریری حکم حاصل کرنا چاہیے۔ اگر یہ اندیشہ ہو کہ خلیفہ کا حکم آنے تک بد امنی پیدا ہو جائے گی تو پھر امیر اپنی رائے سے فیصلہ کر سکتا ہے۔ اور جب خلیفہ کا حکم موصول ہو جائے تو اس کے مطابق عمل کرے۔ کیونکہ اس قسم کے حوادث میں اختیارات کلی حاصل ہونے کی وجہ سے خلیفہ کا حکم امیر کی رائے کے مقابلے میں زیادہ قابل عمل ہے۔

امارت استیلاء

امارت استیلاء جو امام کی مرضی کے بغیر بزور حاصل کر لی گئی ہو۔ کسی شخص نے کسی علاقے پر قبضہ کر کے اس پر اپنی امارت قائم کر لی ہو اور مجبوراً امام کو اس کی امارت تسلیم کرنی پڑی ہو اور اس نے امیر کو انتظامی اور سیاسی اختیارات تفویض کر دیئے ہوں تو اس صورت میں یہ امیر مستقل حکمران متصور ہو گا اور امام کو دینی احکام کا نافذ کرنے والا سمجھا جائے گا تاکہ یہ ناجائز اور بے ضابطہ امارت جائز اور باضابطہ ہو جائے۔ اگرچہ رسماً یہ امارت تقرر امارت کی شرائط اور احکام سے خالی ہے مگر چونکہ شرعی قوانین اور دینی امور کو معطل نہیں چھوڑا جا سکتا، اس لیے مجبوری کی بناء پر ان امور کو جائز قرار دیا جائے گا۔

امیر استیلاء کی ذمے داری

امیر استیلاء پر سات امور لازم ہیں۔

۱۔ منصب امامت کو خلافت نبوی اور تدبیر ملّی کے مطابق باقی رکھے تاکہ شرعی احکام کو تحفظ حاصل رہے۔

۲۔ دین پر پابند رہے تاکہ امام کے خلاف ہونے کا شبہ نہ ہو۔ اور اس سے علیحدگی کا گنہگار نہ ہو۔

۳۔ امام سے عقیدت کا تعلق قائم رکھے اور اس کی نصرت و اعانت پر آمادہ رہے تاکہ غیر مسلموں پر مسلمانوں کی شوکت قائم رہے۔

۴۔ دینی حقوق کے حامل معاہدوں احکام اور فیصلوں کو برقرار رکھے۔ نہ معاہدوں کو باطل قرار دے اور نہ عقود کو رائگاں قرار دے۔

۵۔ شرعی محاصل کو اس طرح وصول کرے کہ ادا کرنے والے اپنے فرض سے سبکدوش ہو جائیں اور لینے والوں کو جائز ہو جائے۔

۶۔ حدود شرعی کو جاری کرے اور ان میں رعایت نہ برتے، اس لیے کہ ہر چند کہ مومن کا پہلا ... امن ہے لیکن یہ جائے امن حدود الہی سے ... الٰ

کے لیے نہیں ہے۔

۷۔ دین کا محافظ رہے اور شرعی ممنوعات سے بچا رہے، دین پر عمل پیرا لوگوں کو دین کی تعلیم دے اور دین سے برگشتہ لوگوں کو دین کی دعوت دے۔

چونکہ ان سات امور کی پابندی سے احکام امت کا تحفظ ہو جاتا ہے اس لیے امیر استیلاء کی امارت جائز قرار پائے گی، اور اگر اس امیر میں وہ شرائط بھی موجود ہوں جو شرائط امارت ہیں تو پھر لامحالہ اس کی امارت جائز ہے اور اس کو باقاعدہ اس کی اجازت دے دینی چاہیے تاکہ وہ امام کی اطاعت کرے اور مخالفت پر آمادہ نہ ہو۔

اس اجازت کے بعد دینی حقوق اور احکام امت میں امیر کے اقدامات جائز متصور ہوں گے اور اس کے وزیر اور نائب کے احکام وہی ہوں گے جو خلیفہ کے وزیر اور نائب کے ہوتے ہیں بلکہ یہ امیر وزیر تفویض اور تنفیذ مقرر کرنے کا بھی مجاز ہے۔

اور اگر امیر باستیلاء (جو بزور امیر بن گیا ہو) میں وہ شرائط موجود نہیں ہیں جو امیر میں ہونی چاہئیں تب بھی خلیفہ اس کی امارت تسلیم کر سکتا ہے تاکہ وہ وفادار رہے اور اس کو مخالفت اور عداوت کا موقعہ نہ ملے، مگر احکام اور حقوق میں اس کے تصرفات اس وقت تک موقوف اور غیر مؤثر رہیں گے جب تک کہ خلیفہ ایسے شخص کو اس کا نائب نہ بنا دے جس میں تمام و کمال شرائط موجود ہوں، گویا نائب کے شرائط میں مکمل ہونے سے وہ کمی رفع ہو جائے گی جو امیر میں موجود ہے، اس طرح منصب حکومت امیر کے پاس ہوگا اور احکام کا نفاذ نائب کی جانب سے ہوگا۔ ہر چند کہ یہ بات خلاف اصول ہے مگر اس کے جواز کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ یہ ہے کہ اصول ضرورت کے تحت لازمی شرائط نظر انداز کر دی جاتی ہیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ مصالح عامہ کے ضیاع کے اندیشہ کی بنا پر ان کی شرائط کو مصالح خاصہ کی شرائط سے تخفیف تر کر دیا جاتا ہے۔

دونوں قسم کی امارت کا فرق

امارت استیلاء (بزور و قوت امارت حاصل کر لینا) اور امارت استکفاء (شرائط امارت کی موجودگی کے ساتھ خلیفہ کا کسی کو امیر مقرر کرنا) میں چار فرق ہیں۔

۱۔ امارت استیلاء امیر کے غلبہ اور قوت کے ساتھ وابستہ ہے جب کہ امارت استکفاء خلیفہ کی رائے پر موقوف ہے۔

۲۔ امارت استیلاء اس تمام علاقے پر ہوگی جس پر امیر نے غلبہ حاصل کر لیا ہے اور امارت استکفاء اس علاقے پر ہوگی جس کو خلیفہ متعین کر دے۔

۳۔ امارت استیلاء مقررہ نظام حکومت اور غیر معمولی واقعات دونوں کو حاوی ہے جب کہ امارت استکفاء صرف مقررہ نظام حکومت کے ساتھ خاص ہے اور دیگر غیر معمولی حالات میں خلیفہ سے ہدایات طلب کرنا ہوں گی۔

۴۔ امارت استیلاء میں وزیر تفویض مقرر کرنا درست ہے جب کہ امارت استکفاء میں درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ وزیر کے اختیارات محدود و مقرر ہوں گے جب کہ بذریعہ غلبہ امیر بن جانے والے کے اختیارات مقررہ نظام اور غیر معمولی معاملات دونوں کو مشتمل ہوں گے اور اس طرح وزیر اور امیر میں فرق باقی رہے گا جب کہ امیر استکفاء کے اختیارات خود ہی محدود ہوتے ہیں اس لیے اگر وہ بھی وزیر تفویض مقرر کرے تو دونوں کے اختیارات برابر ہو جائیں گے اور وزیر اور امیر کے اختیارات کا تعین دشوار ہو جائے گا۔

باب ۔۔۔ ۴

سپہ سالاروں کا تقرر

مشرکین سے جہاد کے لیے سپہ سالار مقرر کیا جاتا ہے۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی یہ کہ سپہ سالار کو صرف لشکر کی ترتیب اور جنگ کی تدابیر کے اختیارات ہوں۔ اس قسم کے سپہ سالار میں امارت خاصہ کے شرائط موجود ہونا چاہئیں۔ دوسری قسم یہ ہے کہ سپہ سالار کو مذکورہ بالا اختیارات کے ساتھ دشمنوں کے ساتھ صلح کر لینے اور غنیمت کی تقسیم کے بھی اختیارات ہوں، اس قسم کے سپہ سالار میں امارت عامہ کے شرائط موجود ہونے چاہئیں۔

سپہ سالار عام کے اختیارات

اس قسم کی عام سپہ سالاری کے احکام زیادہ ہیں اور ان کی کئی قسمیں ہیں اور چونکہ سپہ سالار خاص کے اختیارات اور احکام سپہ سالار عام کے احکام و اختیارات میں داخل ہیں اس لیے یہاں پر ہم اختصار کے ساتھ سپہ سالار عام کے اختیارات اور احکام بیان کرتے ہیں۔

عمومی طور پر چھ امور کی انجام دہی سپہ سالار عام کی ذمے داری ہے۔

ا۔ لشکر کی روانگی ۔ اگر سپہ سالار خود ہمراہ لشکر ہو تو ان امور کا لحاظ رکھے۔ لشکر کو آہستہ لے کر چلے کہ کمزور کو بھی چلنے میں دشواری نہ ہو، کیونکہ تیز روی میں کمزوروں کی ہلاکت اور طاقتوروں کے کمزور ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ کہ

"اس دین متین میں وقار کے ساتھ چلو، تیز روی سے نہ زمین قطع ہو گی اور نہ کمر باقی رہے گی، حقیقت یہ ہے کہ بہت زیادہ تیز رفتاری بری بات ہے۔"

نیز آپؐ نے فرمایا کہ۔

"سب لوگ کمزور سواری والے کی رفتار سے چلیں"

۲۔ لشکر کے گھوڑوں کا معائنہ کرے، اور موٹے، بھاری، چھوٹے، کمزور، شکستہ حال، سُست، ناتواں اور زخمی گھوڑوں کو نکال دے، کیونکہ ایسے گھوڑوں کی موجودگی لشکر کی کمزوری کا سبب بن سکتا ہے۔ نیز جو جانور چلنے کے قابل نہ ہوں انہیں بھی نکال دے اور جانوروں پر طاقت سے زیادہ وزن لادنے کی ممانعت کر دے۔ فرمان الٰہی ہے۔

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ۔ (الانفال: ۶۰)

"اور تم لوگ، جہاں تک تمہارا بس چلے، زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے ان کے مقابلے کے لیے مہیا رکھو"

فرمان نبوتؐ ہے۔

"گھوڑے رکھا کرو ان کی پشت تمہاری عزت اور ان کے پیٹ تمہارے لیے خزانہ ہیں"

۳۔ سپاہیوں کا لحاظ رکھے جو دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ تنخواہ دار جو رجسٹر میں درج ہوتے ہیں اور جو مجاہد کہلاتے ہیں اور غنیمت کے مستحق ہوتے ہیں۔ اور دوسرے وہ دیہاتی، قصباتی اور شہری لوگ جو جہاد میں شرکت کے عام حکم کے تحت لشکر میں شریک ہو جاتے ہیں۔ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے۔

اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا وَّجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔ (التوبہ: ۴۰)

"نکلو خواہ ہلکے ہو یا بوجھل اور جہاد کرو اللہ کی راہ میں اپنے مالوں اور اپنی جانوں کے ساتھ"

آیت میں مذکورہ الفاظ خِفَافًا وَّثِقَالًا کے چار مفہوم بیان کیے گئے ہیں حضرت

حسنؒ اور عکرمہ کا قول ہے کہ اس سے مراد جوان اور بوڑھے ہیں، ابو صالح رح کی رائے ہے کہ مالدار اور مفلس مراد ہیں، ابو عمر کا قول یہ ہے کہ سوار اور پیدل مراد ہیں اور فراء کی رائے یہ ہے کہ عیال دار اور غیر عیال دار مراد ہیں۔

ان عام شرکت کرنے والوں کو مال غنیمت دینا درست نہیں ہے بلکہ آیۂ صدقہ میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حق بیان ہوا ہے وہ ادا کیا جائے، نیز تنخواہ دار سپاہیوں کو صدقات میں سے کچھ نہیں ملے گا بلکہ ان کو مالِ غنیمت ہی میں سے ملے گا۔ غرض ہر ایک کا حصہ جدا ہے اور ایک دوسرے کے حق میں سے دینا درست نہیں ہے مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بقدرِ ضرورت جائز ہے۔ مگر چونکہ اللہ سبحانہٗ نے دونوں میں امتیاز رکھا ہے اس لیے ایک کا حصہ دوسرے پر صرف نہ کیا جائے۔

۴۔ دونوں قسم کے لشکروں پر نگران اور نقیب مقرر کرے تاکہ ان کے ذریعے لشکر کے حالات معلوم ہوتے رہیں اور انہیں کے واسطے سے امیر کے سامنے پیش کیے جا سکیں۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی فرمایا۔ اور اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے۔

وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا۔ (الحجرات: ۱۳)

"اور پھر تمہیں قومیں اور برادریاں بنا دیں تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو"

اس آیت کے تین مفہوم بیان کیے گئے۔ مجاہدؒ نے فرمایا ہے کہ شُعُوب سے مراد قریبی نسب کے لوگ ہیں۔ اور قبائل سے دُور کے رشتہ دار مراد ہیں، دوسرا مفہوم یہ ہے کہ شُعُوب سے مراد قحطان کی اولاد سے ہونے والے عرب ہیں اور قبائل سے عدنان کی اولاد سے ہونے والے عرب مراد ہیں۔

تیسرا مفہوم یہ ہے کہ شعوب سے عجمی خاندان مراد ہیں اور قبائل سے عربی خاندان۔

۵۔ لشکر کی ہر جماعت کا ایک مخصوص نام مقرر کر دے تاکہ ان کی جدا شناخت

ہو سکے۔ حضرت عروہ بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نام مقرر فرمائے تھے۔ مہاجرین کا یا بنی عبدالرحمٰن، خزرج کا یا بنی عبداللہ اوس کا یا بنی عبیداللہ اور اپنے گھوڑے کا نام اللہ کا گھوڑا (خیل اللہ) رکھا تھا۔

۶۔ لشکر اور اس کے متعلقین میں سے جو شخص مسلمانوں کی بزدلی یا اضطراب کا سبب بن رہا ہو یا کافروں کا جاسوس ہو اسے نکال دے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن ابی بن سلول کو اسی جرم میں کئی غزوات میں سے نکال دیا تھا۔ فرمان الٰہی ہے۔

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ۔ (الانفال: ۳۹)

"اور ان کافروں سے جنگ کرو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین پورا کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے۔"

۷۔ اپنے ہم مسلک، متفق الخیال اور عزیزوں کو دوسرے لوگوں پر ترجیح نہ دے کہ اس سے یکجہتی اور اتحاد کو نقصان پہنچے گا اور آپس میں پھوٹ پڑ جائے گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتداءً مسلمانوں کے ضعف کے وقت منافقین سے مصالحانہ رویہ اختیار فرمایا اور ان کی باطنی حالت کو اللہ سبحانہ کے علم پر چھوڑ کر ان کی ظاہری حالت کا اعتبار کیا تاکہ ان کی شرکت سے مسلمانوں کو قوت و شوکت حاصل ہو۔ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ۔ (الانفال: ۴۶)

"آپس میں جھگڑو نہیں ورنہ تمہارے اندر کمزوری پیدا ہو جائے گی اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔"

اس آیت میں ریح (ہوا) کے دو مفہوم مراد لیے گئے ہیں، ابو عبیدہ کے نزدیک ریح سے مراد دولت ہے اور دوسرا مفہوم قوت ہے۔

دستورِ جنگ

دارالحرب کے مشرکوں کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جنہیں دعوت اسلام پہنچ چکی مگر وہ اسلام نہیں لائے ان کے ساتھ جنگ کرنے میں سپہ سالار کو یہ اختیار ہے کہ وہ دن کو یا رات کو اچانک حملہ کر دے یا باقاعدہ دعوت جنگ دے کر اور اعلان جنگ کر کے جنگ کا آغاز کرے۔ غرض جو صورت مسلمانوں کے حق میں فائدہ مند ہو اسے اختیار کرے۔

مشرکوں کی ایک قسم ان لوگوں کی ہے جو ابھی تک دعوتِ اسلام سے آشنا نہیں ہوئے۔ ہر چند کہ اللہ کے حکم سے دنیا میں ہر جگہ دعوتِ اسلام پہنچ چکی ہے مگر ہو سکتا ہے جن رومیوں اور ترکوں سے ہم برسرِ پیکار ہیں ان کے علاوہ کچھ ایسی بے خبر اقوام ہوں جن سے ہم ناواقف ہوں اور انہیں دعوت اسلام نہ پہنچی ہو تو ان سے اس وقت تک جنگ کرنا درست نہیں ہے جب تک انہیں دعوتِ اسلام نہ پہنچا دی جائے اور معجزات نبوی کو بتلا کر حجت الٰہی قائم کر دی جائے اگر وہ پھر بھی کفر پر قائم رہیں تو پھر ان سے جنگ جائز ہے فرمان الٰہی ہے۔

اُدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ۔ (النحل: ۱۲۵)

"اے نبیؐ، اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت اور عمدہ نصیحت کے ساتھ اور لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقہ پر جو بہتر ہو۔"

کلبی فرماتے ہیں کہ حکمت سے مراد نبوت اور قرآن ہے۔ اور موعظہ حسنہ سے بھی قرآن مراد ہے نرم کلامی کے اعتبار سے، اور دوسرا مفہوم موعظہ حسنہ کا قرآن کے اوامر و نواہی ہے۔ اور وجادلھم بالتی ھی احسن سے مراد حق اور دلیل کو ظاہر کر دینا ہے۔

دعوتِ اسلام دینے اور تبلیغ اسلام کرنے سے قبل اگر مسلمانوں نے کافروں پر حملہ کر دیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک مسلمانوں کو مقتولین کا مسلمانوں کے برابر

خونبہا دینا ہوگا اور بعض فقہاء کے نزدیک مسلمانوں کو وہ خونبہا ادا کرنا چاہیے جو مقتول کا فروں کی قوم میں مروج ہو۔ مگر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ کچھ لازم نہیں ہوگا اور خونبہا ساقط ہے۔

جنگ کے وقت سپہ سالار اپنی کوئی خاص علامت مقرر کرکے سب اہل لشکر کو باخبر کرسکتا ہے تاکہ وہ دونوں مدمقابل صفوں میں ممتاز ہوجائے مثلاً یہ کہ اَبْلق (سپید و سیاہ) گھوڑے پر سوار ہوجائے جب کہ باقی لشکر کے پاس مشکی یا کمیت گھوڑے ہوں، مگر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا امتیاز مقرر نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن انہوں نے اس ممانعت کی کوئی وجہ نہیں بتائی ہے۔ جب کہ ابواسحٰق سے مروی ہے کہ بدر کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے فرمایا کہ

"علامتیں لگاؤ، فرشتوں نے بھی علامتیں لگائی ہیں۔"

مبارزت طلبی

میدان جنگ میں مقابلے کے لیے پکارنے والے کے مقابلے کو نکلنا درست ہے، کیونکہ روایت ہے کہ اُحد کے موقعہ پر ابی بن خلف نے آکر میدان میں هَلْ مِنْ مُبَارِزٍ (کوئی ہے مدمقابل) کی صدا لگائی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود مقابلے کے لیے نکلے اور اسے قتل کر دیا اور یہ پہلی لڑائی ہے جس میں آنحضورؐ شریک ہوئے۔ جنگِ بدر میں قریش کے معززین عتبہ اور شیبہ اور ولید نے میدان میں آکر مدمقابل کو پکارا تو انصار میں عفراء کے بیٹے عوف اور سعود اور عبداللہ بن رواحہؓ مقابلے کو بڑھے تو قریشی سرداروں نے کہا، ہم تمہیں نہیں جانتے ہمارے ہمسر لوگ آئیں، چنانچہ بنی ہاشم کے تین بہادر نکلے، جن میں سے ایک حضرت علی بن ابی طالبؓ تھے انہوں نے ولید کو قتل کیا، حمزہؓ بن عبدالمطلب نے عتبہ کا فیصلہ کیا اور عبیدہ بن الحارث نے شیبہ کو مار گرایا اور خود بھی زخمی ہوگئے اور بعد میں پیرشل ہوگیا اور مرض صفراء میں وفات پائی۔ حضرت کعبؓ بن مالک نے ان کے مرثیہ میں یہ اشعار کہے ہیں۔

ایا عین جودی ولا تبخلی ❊ بدمعك وكفا ولا تنزری

علی سید ھدنا ھلکہ ؛ کریم المشاھد والعنصر

عبیدۃ امسی ولا نرتجیہ ؛ لعرف غدا ولا منکر

وقد کان یحمی عداۃ القتال ؛ حامیۃ الجیش بالمبتر

(ترجمہ) لے آنکھ بارش کی طرح آنسوؤں کا تار باندھ دے اور بخل نہ کر۔ ایسے بہادر اور شریف النسب بہادر سردار پر رو کہ جس کی ہلاکت نے ہماری کمر توڑ دی۔ عبیدہؓ اب اس عالم میں پہنچ گئے جہاں اچھائی برائی کا صدور ممکن نہیں۔ غلبہ کی بیٹی ہندہ نے وحشی کو بہت کچھ صلہ دینے کا وعدہ کر کے حضرت حمزہؓ کو اپنے باپ کے بدلے میں قتل پر آمادہ کیا اور جب وحشی نے حضرت حمزہؓ کو شہید کر دیا تو ہندہ نے آپؓ کا سینہ چاک کر کے جگر چبایا اور یہ اشعار پڑھے۔

نحن جزیناکم بیوم بدر ؛ والحرب بعد الحرب ذات سعر

ما کان عن عتبۃ لی من صبر ؛ ولا اخی وعمہ وبکر

شفیت نفسی وقضیت نذری ؛ شفیت وحشی غلیل صدری

فشکر وحشی علی عمری ؛ حتی تضم اعظمی فی قبری

(ترجمہ) ہم نے آج تم میں سے جنگ بدر کا بدلہ لے لیا ہے، لڑائی کے بعد دوسری لڑائی زیادہ اشتعال انگیز ہوتی ہے۔ عتبہ اور اپنے بھائی اور اس کے چچا اور بکر کی موت کے بعد میرا قرار مٹ گیا تھا، اب میرا دل ٹھنڈا ہو گیا اور میری نذر پوری ہو گئی۔ اے وحشی! تو نے میرے سینے کی پیاس بجھا دی، جیتے جی تیری شکر گزار رہوں گی، یہاں تک کہ میری ہڈیاں قبر میں مل جائیں۔

سنت نبویؐ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقابلے کے لیے اپنے قابل قدر بہادر ترین عزیزوں کا نکلنا گوارا کیا، آپؐ خود اُحد کی لڑائی میں ابی بن خلف کے مقابلے پر آئے اور غزوۂ خندق میں شدید خطرہ ہونے کے باوجود آپؐ نے حضرت علیؓ کا میدان میں اترنا گوارا فرما لیا، حالانکہ آپؐ حضرت علیؓ سے بہت محبت فرماتے تھے۔ یہ واقعہ

اس طرح ہے کہ عمرو بن عبدوُد نے پہلے روز میدان میں آکر مدمقابل کو پکارا، مگر کوئی مقابلے کے لیے آگے نہیں بڑھا، دوسرے روز بھی ایسا ہی ہوا، تیسرے روز جب اس کے مدمقابل کو پکارنے پر میدان میں نہیں آیا تو اس نے یہ جھجک اور احتیاط دیکھ کر کہا "اے محمدؐ! تم تو یہ کہتے ہو کہ تمہارے مقتول شہید ہوتے ہیں اور جنت میں زندہ ہوتے اور کھاتے پیتے ہیں جب کہ ہمارے مقتول دوزخ کی آگ میں جلتے ہیں، پھر کیا تم میں کوئی ایسا نہیں ہے جو جنت کا طلبگار ہو اور دشمن کو دوزخ کی راہ دکھائے۔ پھر اس نے یہ اشعار پڑھے۔

ولقد دنوت الی النداء ؛ لجمعهم هل من مبارزٖ
ووقفت اذ جبن المشجع ؛ موقف القرن المناجزٖ
انی کذالك لم ازل ؛ متسرعا نحو الهزاهزٖ
ان الشجاعة فی الفتی ؛ والجود من خیر الغرائزٖ

(ترجمہ) قسم بخدا۔ میں نے میدان میں آکر سب کو مقابلے کے لیے پکارا، جہاں بہادر بزدل بن گئے وہاں میں جنگجو سردار بن کر کھڑا رہا، میں ہمیشہ خطرناک لڑائی کی جانب پیش قدمی کرتا ہوں، حقیقت یہ ہے کہ شجاعت اور سخاوت انسان کے اعلیٰ خصائل ہیں۔

یہ سن کر حضرت علیؓ سے ضبط نہ ہو سکا اور رسول اللہؐ سے میدان میں نکل کر مقابلے کی اجازت چاہی، آپؐ نے اجازت عطا فرمائی اور فرمایا کہ خدا تمہیں اپنی حفاظت اور پناہ میں رکھے۔ تب حضرت علیؓ یہ اشعار پڑھتے ہوئے میدان میں نکلے۔

ابشر اتاك مجیب صوتك ؛ فی الهزاهز غیر عاجزٖ
ذو نیة وبصیرة ؛ یرجو الغداة نجاة فائزٖ
انی لارجو ان اقیم ؛ علیك نائحة الجنائزٖ
من طعنة نجلاء یبهر ؛ ذکرها عند الهزائزٖ

(ترجمہ) خوش ہو جا کہ تیری للکار پر ایسا شخص آیا ہے جو عاجز و درماندہ نہیں ہے،

جس کی نیت صاف اور بصیرت کامل ہے جو کامیاب نجات کا خواہشمند ہے۔ مجھے یقین ہے کہ میں تجھے اتنا بڑا اور کاری زخم لگاؤں گا جو بعد میں یاد رکھا جائے گا اور بعد میں تیری لاش پر نوحہ کرنے والی عورتیں کھڑی ہوں گی۔

اس کے بعد دونوں مقابلے کے لیے میدان کارزار میں کود پڑے اور اس قدر غبار اڑا کہ دونوں نظر نہ آتے تھے اور جب غبار چھٹا تو یہ منظر تھا کہ عمرو مقتول پڑا ہوا تھا اور حضرت علیؓ اس کے کپڑوں سے اپنی تلوار صاف کر رہے تھے۔ یہ واقعہ محمد ابن اسحاق نے مغازی میں بیان کیا ہے۔

یہ دونوں واقعات اس امر کی دلیل ہیں کہ میدانِ جنگ میں نکل کر خود کو خطرہ میں ڈالنا جائز ہے، رہا یہ امر کہ ابتداءً میدان میں نکلنا اور مدمقابل کو طلب کرنا بھی جائز ہے یا نہیں، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں اظہار تکبر ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ یہ اللہ کے دین کے غلبے کا اظہار ہے۔ نیز خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رغبت دلائی اور جس نے پہل کی آپؐ نے اسی کو منتخب فرمایا۔

محمد بن اسحاق بیان کرتے ہیں کہ جنگ احد کے موقعے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دو زرہیں زیب تن فرما کر تلوار ہاتھ میں لیے ہوئے تشریف لائے اور تلوار کو حرکت دیتے ہوئے فرمایا، اس کا حق کون ادا کرے گا۔ حضرت عمر بن الخطابؓ کھڑے ہوئے اور عرض کی یا رسول اللہؐ میں ادا کروں گا، آپؐ نے ان کی جانب سے اعراض فرماتے ہوئے پھر پوچھا اس تلوار کا حق کون ادا کرے گا، اس پر حضرت زبیر بن العوامؓ نے عرض کی یا رسول اللہؐ میں ادا کروں گا، آپؐ نے ان کی جانب بھی توجہ نہیں فرمائی جس سے ان دونوں حضرات کو ملال ہوا۔ تیسری مرتبہ آپؐ نے پھر ارشاد فرمایا کہ اس تلوار کا حق کون ادا کرے گا، اس مرتبہ ابودجانہ سماک بن خراشہ نے عرض کی، یا رسول اللہؐ اس کا کیا حق ہے؟ آپؐ نے فرمایا، اس کا حق یہ ہے کہ دشمن پہ ماری جائے یہاں تک کہ ٹیڑھی ہو جائے ابودجانہ نے تلوار لے

لی اور ایک سرخ کپڑے کی پٹی کا علم بنایا، لوگ یہ دیکھ کر سمجھ گئے کہ یہ عنقریب لڑ کر بہادری کے جوہر دکھائے گا۔ غرض وہ یہ اشعار پڑھتے ہوئے میدان جنگ کی جانب بڑھے۔

انا الذی اخذته فی رقه ﴿ اذ قال من یاخذه بحقه

قبلته بعدله وصدقه ﴿ للقادر الرحمٰن بین خلقه

المدرک الفائض فضل رزقه ﴿ من کان فی مغربه و شرقه

(ترجمہ) "جب آپؐ نے فرمایا کہ کون اس تلوار کو لے کر اس کا حق ادا کرے گا تو میں نے تلوار لے لی میں نے اس کے عدل و صداقت کے باعث اس قادر مطلق کے لیے جس کی رحمت مخلوق پہ عام ہے اور اس کے فضل وکرم کا دسترخوان مشرق و مغرب والوں کے لیے بچھا ہوا ہے اس تلوار کو قبول کر لیا۔"

سماک اکڑ کر چل رہے تھے اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگرچہ یہ چال اللہ سبحانہٗ کو ناپسند ہے لیکن جہاد کے موقعہ پر پسند ہے۔ غرض سماک نے جنگ میں بہادری کا ثبوت دیا اور دشمنوں کو زخمی اور قتل کیا اور یہ اشعار پڑھے۔

انا الذی عاهدنی خلیلی ﴿ ونحن بالسفح من النخیل

ان لا اقوم الدهر فی الکبول ﴿ اخذت سیف الله والرسول

(ترجمہ) "جب ہم کھجور کے درختوں کے قریب ترائی میں کھڑے تھے میرے دوست نے مجھ سے عہد لیا کہ مرتے دم تک خود کو مقید نہ کروں، چنانچہ میں نے اللہ کی اور اس کے رسول کی تلوار ہاتھ میں سنبھال لی۔"

مبارزت طلبی کی شرائط

غرض یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ مبارزت طلبی ہر دو طرح جائز ہے یعنی ابتداءً بھی اور مخالف کی للکار کے جواب میں بھی تو اب یہ بتانا ضروری ہے کہ اس کی دو شرائط ضروری ہیں ایک یہ کہ مبارزت طلب کرنے والا نہایت بہادر نہ دبنے والا اور [redacted] پر بھروسہ رکھنے والا ہو کہ دشمن سے مغلوب نہ ہو گا دوسرے

یہ کہ لشکر کا سردار نہ ہو کہ اس کے نہ ہونے سے لشکر کمزور ہو جائے اور شکست کھا جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا مبارزت طلب فرمانا اس لیے موزوں تھا کہ آپؐ کو اللہ سبحانہٗ کے وعدے کی بنا پر کامیابی کا یقین تھا۔

جنگ کے قوانین

جہاد کی تیاری کے وقت امیر اپنی فوج کو شہادت کا شوق دلائے تاکہ مسلمان جذبۂ شہادت کے تحت جہاد کریں اور انہیں نصرت الٰہی حاصل ہو۔ محمد بن اسحٰق بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کی لڑائی میں چھپر سے نکل کر لوگوں کو جہاد پر ابھارا اور فرمایا "جو جس کو ملے اسی کا ہے" نیز فرمایا۔ "قسم بخدا، آج جو شخص دشمنوں سے ثواب کی نیت لے کر استقامت کے ساتھ اس طرح لڑے گا کہ اس میں بزدلی نہ آئے اللہ سبحانہٗ اس کو جنت میں داخل فرمائے گا" اس پر بنو سلمہ کے ایک شخص عمیر بن حسام نے کھجوروں کو کھاتے کھاتے ہاتھ سے پھینک دیا اور کہنے لگے "بہت خوب" میرے اور جنت کے درمیان بس اتنا ہی فاصلہ ہے کہ یہ لوگ مجھے قتل کر دیں، پھر انہوں نے ہاتھ سے کھجوریں پھینکیں اور تلوار لے کر جہاد شروع کیا یہاں تک کہ شہید ہو گئے اور اس وقت یہ اشعار آپ کی زبان پر تھے۔

رکضا الی اللہ بغیر زاد ؛ الا التقی وعمل المعاد
والصبر فی اللہ علی الجہاد ؛ وکل زاد عرضۃ النفاد
غیر التقی والبر والرشاد

(ترجمہ) "میں تقویٰ اور عمل آخرت کا زاد راہ لے کر اللہ کی طرف جا رہا ہوں، میں راہ خدا میں جہاد پر صبر کر رہا ہوں، اور تقویٰ، نیکی اور رشد کے سوا ہر توشہ ختم ہونے والا ہے"

لڑائی کے دوران ہر کافر لشکری کو قتل کرنا جائز ہے خواہ وہ برسر جنگ ہو یا نہ ہو۔

اور بوڑھوں اور عبادت گاہوں میں بیٹھے ہوئے راہبوں کے قتل کے بارے میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ جب تک وہ قتل میں شریک نہ ہوں ان کو قتل نہ کیا جائے اور اس صورت میں ان کا حکم بچوں جیسا ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر وہ شریک جنگ ہوں تو ان کو قتل کرنا جائز ہے اس لیے کہ وہ ایسا مشورہ تو دے سکتے ہیں جو مسلمانوں کے لیے نقصان دہ ہو۔ چنانچہ درید بن صمہ جس کی عمر سو سال تھی، جنگ ہوازن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے قتل کر دیا مگر آپؐ نے کچھ نہیں فرمایا، مرتے وقت اس نے یہ اشعار پڑھے تھے۔

امرتہم امری بمنعرج اللوی ؁ فلم یستبینوا الرشد الاضحی الغد

فلما عصونی کنت منہم وقد اری ؁ غوایتہم واننی غیر مھتدی

(ترجمہ) "ریت کے کٹاؤ پر میں نے انہیں اپنی رائے دی مگر اگلی صبح تک ان کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آئی، ان کی یہ بے عقلی دیکھ کر میں بھی ان کے ساتھ ہو گیا اور ان کی بدعقلی کو دیکھتا رہا۔"

عورتیں اور بچے اگر جنگ میں شریک ہو کر مقابلے پر نہ آئیں تو ان کو کسی بھی حالت میں قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت فرمائی ہے۔ نیز آپؐ نے خدمتگاروں اور غلاموں کے قتل سے بھی منع فرمایا ہے۔ اگر عورتیں اور بچے شریک جنگ ہو کر مقابلہ کر رہے ہوں تو ان کو قتل کرنا جائز ہے لیکن اگر بھاگ رہے ہوں تو جائز نہیں ہے۔

اگر دشمنوں نے اپنے سامنے عورتوں اور بچوں کو کھڑا کر لیا ہو اور ان پر حملہ کیے بغیر دشمن تک پہنچنا ممکن نہ ہو، تو عورتوں اور بچوں کا قتل بھی جائز ہے۔ لیکن اگر دشمنوں نے مسلمان قیدیوں کو اپنی ڈھال بنا لیا ہو اور ان پر حملہ کیے بغیر دشمنوں تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو مسلمان قیدیوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، اس صورت میں اگرچہ مسلمان محصور بھی ہو جائیں تو بھی مسلمانوں قیدیوں پر حملہ نہیں کرنا چاہیے اور محاصرے سے نکلنے کی کوشش کی جائے۔ اس کے باوجود اگر مسلمان قیدی کو مسلمان جانتے

ہوئے قتل کر دیا تو قاتل پر دیت اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے اور اگر مسلمان نہیں سمجھ رہا تھا تو صرف کفارہ واجب ہے۔ اگر دشمن گھوڑوں پر سوار ہو کر لڑ رہے ہوں تو ان کے گھوڑوں کا قتل جائز ہے۔ اگرچہ بعض فقہاء کی رائے اس کے برعکس ہے۔ روایت ہے کہ غزوۂ احد میں حنظلہ بن راہب ابوسفیان کے گھوڑے کو ذبح کر کے ابوسفیان پر چڑھ بیٹھے، یہ دیکھ کر ابن شعوب یہ شعر پڑھتا ہوا جھپٹا اور اس نے ان کو قتل کر دیا۔

لاحمین صاحبی ونفسی ❊ بطعنه مثل شعاع الشمس

(ترجمہ) "میں اپنی اور اپنے ساتھی کی حمایت سورج کی مانند چمکتے ہوئے نیزے کے زخم سے کرونگا"

ابن شعوب نے حنظلہ کو قتل کر کے ابوسفیان کی جان بچادی تو ابوسفیان نے یہ اشعار پڑھے۔

دما زال مهری مزجر الکلب منهم ❊ لدن غدوة حتی دنت لغروب

اقاتلهم طرا وادعوا لغالب ❊ وادفعهم عنی برکن صلیب

ولوشئت نجانی حصان طمرة ❊ ولم احمل النعماء لابن شعوب

(ترجمہ) "میرا جوان گھوڑا صبح سے شام تک کتے کی طرح اِدھر اُدھر دوڑتا رہا، میں سب سے لڑتا رہا اور سب پر غالب رہا، میں ایک مضبوط نیزے سے اپنے آپ کو ان سے بچاتا رہا، اگر میں چاہتا تو میرا قوی ہیکل گھوڑا مجھے بچالیتا اور ابن شعوب کا احسان نہ اٹھانا پڑتا"

ابن شعوب نے اس احسان ناشناسی پر یہ اشعار کہے۔

لولا دفاعی یا ابن حرب مشهدی ❊ لالفیت یوم النعف غیر مجیب

ولولا مکرالمهر بالنعف قرقرت ❊ ضباع علیہ اوسالہ دکلیب

(ترجمہ) "اگر تودہ ریگ کے پاس جنگ میں میں موجود نہ ہوتا اور ابن حرب کو نہ بچاتا تو تم اسے مرا ہوا پاتے اور اگر اس تودہ ریگ کی جانب میرا گھوڑا مڑ نہ گیا ہوتا تو اس کی ہڈیوں پر بجو اور کتے بول رہے ہوتے"

مسلمان ۔۔۔ پنے گھوڑے کو ذبح کر سکتا ہے یا نہیں، اس کے بارے میں روایت

یہ ہے کہ حضرت جعفر بن ابی طالبؓ اپنے کمیت گھوڑے پر سوار ہو کر موتہ کی لڑائی میں شریک ہوئے گھمسان کی لڑائی کے وقت آپ گھوڑے سے اترے اور اسے ذبح کر ڈالا اور خوب بہادری سے لڑے اور شہادت پائی۔ اسلام میں حضرت جعفرؓ پہلے شخص ہیں جنہوں نے اپنے گھوڑے کو مار ڈالا مگر اور کسی سپاہی کے لیے ایسا کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ گھوڑا ایک ذریعۂ قوت ہے جس کی فراہمی کا اللہ سبحانہٗ نے حکم فرمایا ہے۔

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ۔ (الانفال: ۶۰)

"اور تم لوگ جہاں تک تمہارا بس چلے، زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے ان کے مقابلے کے لیے مہیا رکھو تاکہ اس کے ذریعے اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو خوف زدہ کر دو۔"

حضرت جعفرؓ دشمن کے گھیرے میں آ گئے تھے اس لیے آپؓ نے اپنے گھوڑے کو مار ڈالا تھا اگر اس کو زندہ رہنے دیتے تو اس سے دشمن کو قوت حاصل ہوتی۔ حضرت جعفر طیار نہایت پابند اسلام تھے ان کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ انہوں نے کوئی ایسا کام کیا ہو جو خلاف اسلام ہو۔ غرض جب یہ لشکر واپس آیا تو مسلمانوں نے کہا کہ لشکر جہاد سے راہ فرار اختیار کر کے آیا ہے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ فرار اختیار کرنے والے نہیں ہیں بلکہ انشاء اللہ یہ پلٹ کر حملہ کرنے والے ہوں گے۔

فوجی انتظام

سپہ سالاری کے احکام کی تیسری قسم فوجی انتظام سے متعلق ہے، جس میں سپہ سالاروں پر دس امور کی ذمے داری عائد ہوتی ہے۔

۱۔ فوج کو دشمن کے اچانک حملے سے محفوظ رکھے، پوشیدہ مقامات پر اور سرحدی جگہوں پر محافظ دستے اور خبر دینے والے دستے متعین کرے تاکہ باقی فوج

آرام کے وقت آرام کر سکے اور دورانِ جنگ شہری محفوظ رہیں۔

۲۔ مقابلے کے لیے نرم زمین اور چارہ پانی والی جگہ کا انتخاب اور ایسی جگہ جو محفوظ ہو تاکہ وہاں کمک پہنچانا اور قیام کرنا ممکن ہو سکے۔

۳۔ سامانِ رسد مہیا رکھنا اور اس کی حسب ضرورت تقسیم برقرار رکھنا تاکہ سپاہی مطمئن رہیں اور بہادری سے لڑیں۔

۴۔ دشمن کے حالات کا تجسس کرنا تاکہ اس کے فریب سے مسلمان سپاہی مامون رہیں۔

۵۔ صفیں درست رکھنا اور جس طرف حملہ سخت ہو اس طرف کمک روانہ کرنا۔

۶۔ فتح و نصرت کی امیدوں سے فوج کا حوصلہ بڑھانا اور ان میں جرأت و ہمت پیدا کرنا۔ اللہ سبحانہٗ کا فرمان ہے۔

إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ ۔ (الانفال : ۴۳)

"اور یاد کرو وہ وقت جب کہ اے نبیؐ خدا ان کو تمہارے خواب میں تھوڑا دکھا رہا تھا، اگر کہیں وہ تمہیں ان کی تعداد زیادہ دکھا دیتا تو ضرور تم لوگ ہمت ہار جاتے اور لڑائی کے معاملے میں جھگڑا شروع کر دیتے"

۷۔ جنت کے طلبگاروں کو جنت کا اور جزائے آخرت کا یقین دلائے اور دنیا داروں کو مال غنیمت کی امید دلائے۔ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے۔

وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا ۔ (آل عمران : ۱۴۵)

"جو شخص ثوابِ دنیا کے ارادے سے کام کرے گا اس کو ہم دنیا ہی میں ثواب دیں گے اور جو ثواب آخرت کے ارادے سے کام کرے گا وہ آخرت کا ثواب پائے گا"

مذکورہ آیت میں ثواب دنیا سے مال غنیمت اور ثواب آخرت سے جنت مراد ہے

اور اس طرح اللہ سبحانہ نے ہر دو فریق کی مرغوبات بیان فرما دی ہیں۔

۸۔ اہم معاملات میں دانا اور عقلمندوں سے مشورہ کرے تاکہ خطا اور لغزش سے محفوظ رہے اور فتح کی امید برقرار رہے۔ اللہ سبحانہ نے اپنے رسولؐ سے ارشاد فرمایا۔

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ۔

(آلِ عمران : ۱۵۹)

"اور دین کے کام میں انہیں بھی شریک مشورہ رکھو پھر جب تمہارا عزم کسی رائے پر مستحکم ہو جائے تو اللہ پر بھروسہ کرو۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر وقت تائیدِ الٰہی حاصل تھی اس کے باوجود آپؐ کو مشورہ کا حکم دیا گیا ہے۔ مفسرین نے اس کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔

امام حسنؒ فرماتے ہیں، کہ آپؐ کو مشورہ کا اس لیے حکم ہوا کہ اس طرح آپؐ درست اور صحیح نتیجے پر پہنچ جائیں۔ حضرت قتادہؒ فرماتے ہیں کہ مشورہ کا حکم صحابہ کرامؓ کی دلجوئی کے لیے ہوا، ضحاکؒ فرماتے ہیں کہ مشورہ کا حکم اس لیے ہوا کہ اس میں فائدہ یقینی ہے۔ اور سفیان کہتے ہیں کہ آپؐ کو مشورہ کا اس لیے حکم ہوا تاکہ تمام مسلمان اس حکم میں آپؐ کی پیروی کریں۔

۹۔ تمام فوج کے سپاہیوں کو شرعی احکام کا پابند رکھے اور انہیں دینی احکام سے گریز کرنے کی اجازت نہ دے۔ اس لیے کہ مجاہدین دینِ اسلام ہی کی خاطر تو جہاد کے لیے نکلے ہیں اس لیے ان کا احکام اسلامی کا پابند ہونا زیادہ ضروری ہے۔

روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"اپنے لشکروں کو فساد (ابتری) پھیلانے سے باز رکھو کیونکہ جن لوگوں نے فساد برپا کیا اللہ نے ان کو کمزور اور ان کے دلوں کو مرعوب کر دیا، انہیں خیانت سے روکو، کیونکہ جن لوگوں نے

خیانت کی، اللہ نے ان پر ذلیل لوگوں کو مسلط کر دیا، زنا سے باز رکھو، کیونکہ زناکار قوم پر اللہ سبحانہ دو موتیں مسلط فرما دیتا ہے "

حضرت ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں کہ

"مسلمانوں جہاد سے پہلے عمل صالح کرتے رہو، کہ درحقیقت فتح و نصرت اعمال خیر پر موقوف ہے "

۱۰۔ کسی سپاہی کو زراعت اور تجارت میں نہ لگنے دے، کیونکہ اس طرح اس کی توجہ بٹ جائے گی اور جہاد کی صلاحیت متأثر ہو گی ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"میں تاجر اور کاشتکار بنا کر مبعوث نہیں کیا گیا بلکہ میں کافروں کو ذلیل کرنے والا اور مومنوں پر رحم کرنے والا بنا کر مبعوث ہوا ہوں، نیکوکاروں کے ماسوا اس امت کے برے لوگ تاجر اور کاشتکار ہیں "

اللہ کے ایک نبی نے جہاد کے موقعے پر فرمایا کہ

"جو شخص مکان بنا رہا ہو مگر مکمل نہ ہوا ہو، یا جس کی شادی ہوئی ہو لیکن بیوی کے پاس نہ گیا ہو یا جس کی کھیتی تیار ہے اور ابھی کاٹی نہیں ہے وہ میرے ساتھ جہاد میں ہرگز شریک نہ ہو "

لشکر کے سپاہیوں کے فرائض

ان فرائض کی دو قسمیں ہیں حقوق اللہ کی نگہداشت ۔ اور سپہ سالار کے حقوق ۔ پہلی قسم میں چار امور داخل ہیں ۔

۱۔ دشمن سے اس قدر بہادری سے لڑنا کہ خواہ ان کی تعداد دگنی ہو تو بھی مسلمان سپاہی ان سے شکست نہ کھائیں ۔ کیونکہ اللہ سبحانہ نے ایک مسلمان کو دس کافروں کا مدمقابل بتایا ہے ۔

يَاۤ اَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَى الْقِتَالِ اِنْ يَّكُنْ

مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ يَّغْلِبُوْا اَلْفًا مِّنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ۔

(الانفال: ٦٥)

"اے نبی مومنوں کو جنگ پر ابھارو اگر تم میں سے بیس آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے اور اگر سو آدمی ایسے ہوں تو منکرین حق میں سے ہزار آدمیوں پر بھاری رہیں گے کیونکہ وہ ایسے لوگ ہیں جو سمجھ نہیں رکھتے۔"

بعد ازاں اس حکم میں تخفیف فرمائی گئی اور ایک مسلمان کو دو کے مقابل قرار دیا گیا۔

اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ اَلْفٌ يَّغْلِبُوْا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصَّابِرِيْنَ (الانفال: ٦٦)

"اچھا اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کیا اور اسے معلوم ہوا کہ ابھی تم میں کمزوری ہے۔ پس اگر تم میں سے سو آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر اور ہزار آدمی ایسے ہوں تو دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آئیں گے۔ اور اللہ ان لوگوں کے ساتھ ہے جو صبر کرنے والے ہیں۔"

آیت بالا سے معلوم ہوا کہ مسلمانوں کے لیے مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنے سے دگنی تعداد سے بھی شکست کھائیں، سوائے اس کے کہ مسلمان دوبارہ تازہ دم ہونے کے لیے پیچھے ہٹے ہوں یا کسی جنگی چال کے طور پر پیچھے ہٹے ہوں کہ دوسری مسلمان جماعت کے ساتھ مل کر حملہ آور ہوں۔ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے۔

وَمَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ۔ (الانفال: ١٦)

"جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری الا یہ کہ جنگی چال کے طور پر ایسا کرے یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے لیے تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا۔"

مسلمانوں کا لشکر اپنی جس جماعت سے مل جانا چاہتا ہو، اس میں دُور اور قریب کا کوئی فرق نہیں ہے، اس لیے کہ جب قادسیہ کا لشکر پسپا ہو کر حضرت عمرؓ کے پاس پہنچا تو آپؓ نے فرمایا "میں ہر مسلمان کے لیے بمنزلہ ایک جماعت کے ہوں"۔

اگر کفار دگنے سے زیادہ ہوں اور مسلمانوں میں مقابلے کی قوت نہ ہو تو مذکورہ صورتوں کے علاوہ بھی پسپائی جائز ہے اور یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ اور اگر مقابلہ دگنی تعداد سے ہو اور اس سے مسلمان نہ لڑ سکیں اور ہلاکت کا خطرہ ہو تو امام شافعیؒ کے مسلک کے فقہاء کی ایک رائے یہ ہے کہ یہ لشکر جان دیدے مگر پسپا نہ ہو (ہتھیار نہ ڈالے) اور دوسری رائے یہ ہے کہ دوبارہ حملہ کرنے اور مسلمانوں کی دوسری جماعت کے ساتھ شامل ہو کر حملہ کرنے کی نیت سے پسپا ہونا درست ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مذکورہ آیت کا حکم منسوخ ہے، جب تک ممکن ہو مقابلے پر جما رہے اور جب ہلاکت کا خوف قطعی ہو تو پسپا ہو جائے۔

مقصود جہاد

دوسرے یہ کہ جہاد کا مقصود دین الٰہی کی نصرت اور دوسرے ادیان کا ابطال ہو، جیسا کہ فرمان الٰہی ہے۔

لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ

"تاکہ اسلام کو جملہ مذاہب پر غلبہ ہو اگرچہ مشرک ناپسند کریں"

اس اعتقاد کے اثر سے جزائے الٰہی کے حصول، دین اسلام کی مدد کی توفیق اور احکام الٰہیہ کی اطاعت میسر ہو گی، دشواریوں اور تکالیف کا برداشت کرنا آسان اور ثابت قدمی پیدا ہو گی۔ مجاہد کو چاہیے کہ مال غنیمت کا لالچ دل میں لا کر اپنی نیت خراب نہ کرے، کیونکہ یہ مجاہد کی شان کے مناسب نہیں ہے۔

جنگی قیدیوں کا مسئلہ

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ بدر میں بڑے بڑے سرداران قریش کے

قتل ہونے کے بعد بقیہ چوالیس قیدیوں کے بارے میں صحابۂ کرام سے مشورہ فرمایا، حضرت عمرؓ نے رائے دی کہ یارسول اللہؐ یہ لوگ کافروں کے سردار اور اللہ کے دشمن ہیں، ان سب کو مار ڈالیے کیونکہ انہوں نے آپؐ کی تکذیب کی آپؐ کو بے گھر کیا۔ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے فرمایا، یارسول اللہؐ یہ آپؐ کے عزیز و اقربا بھی ہیں، آپؐ ان سے درگزر فرمائیے، کیا خبر ہے کہ اللہ تعالیٰ انہیں آپؐ کی وجہ سے اسلام کی توفیق دے دے اور ان کو عذاب جہنم سے بچالے، اس گفتگو کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ تشریف لائے، یہاں بھی کچھ صحابہ کرام رضؓ کی رائے حضرت عمرؓ کی رائے کے موافق تھی اور کچھ کی رائے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی رائے کے مطابق تھی۔ آپؐ صحابہ کرام رضؓ کے مجمع میں تشریف لائے اور فرمایا، آپ سب کا ان دونوں حضرات کی رائے کے بارے میں کیا خیال ہے، یہ دونوں بھائی اپنے پچھلے بھائیوں کی طرح ہیں۔ کہ حضرت نوحؑ نے فرمایا تھا۔

رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا۔

(نوح : ۲۶)

"اے میرے رب ان کافروں میں سے زمین پر کوئی بسنے والا نہ چھوڑ۔"

حضرت موسیٰؑ نے فرمایا۔

رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ ۔

(یونس : ۸۸)

"اے رب ان کے مال غارت کردے اور ان کے دلوں پر مہر کردے۔"

حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے فرمایا،

إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ۔ (المائدۃ : ۱۱۸)

"اب اگر آپ انہیں سزا دیں تو وہ آپ کے بندے ہیں اور اگر معاف کردیں تو آپ غالب اور دانا ہیں۔"

اور حضرت ابراہیمؑ نے فرمایا۔

وَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّہٗ مِنِّیْ وَمَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّکَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ۔ (ابراھیم ۳۶)

"جو میرے طریقے پر چلے وہ میرا ہے اور جو میرے خلاف طریقہ اختیار کرے تو یقیناً تو درگزر کرنے والا مہربان ہے"۔

اللہ سبحانہ نے کسی کا دل سخت بنایا ہے اور کسی کو نرم دل بنایا ہے، بعد ازاں آپؐ نے قیدیوں سے فرمایا، اگرچہ تم میں سے بعض ہمارے رشتہ دار ہیں، لیکن تمہارے لیے دو صورتوں میں سے ایک ہے یا تو فدیہ دے کر خلاصی حاصل کرو یا قتل ہونا قبول کرو۔ چنانچہ ہر قیدی نے چار ہزار درہم زرِ فدیہ کیا، ان قیدیوں میں حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب بھی تھے، ان کو ابوالیسر نے گرفتار کیا تھا، جب کہ حضرت عباسؓ طویل قامت اور جسیم تھے اور ابوالیسر پستہ قد تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوالیسر سے دریافت فرمایا کہ تم نے عباسؓ کو کیسے گرفتار کر لیا، انہوں نے عرض کی یا رسول اللہؐ ایک شخص نے جس کو میں نے کبھی نہیں دیکھا تھا، اس نے میری مدد کی، آپؐ نے فرمایا تمہارا مددگار ایک فرشتہ تھا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عباسؓ اپنا اور اپنے دونوں بھتیجوں عقیل بن ابی طالب اور نوفل بن حارث اور اپنے حلیف عتبہ بن عمر کا فدیہ پیش کرو، انہوں نے عرض کی، یا رسولؐ اللہ میں تو پہلے ہی مسلمان ہو چکا تھا مگر لوگ مجھے مجبور کر کے لائے تھے، آپؐ نے فرمایا مجھے یہ معلوم ہے، اگر تم صحیح کہہ رہے ہو تو اللہ تعالیٰ اس کی جزا عنایت فرمائے گا، چنانچہ حضرت عباسؓ نے سو اوقیہ اپنا فدیہ ادا کیا اور ہر بھتیجے اور حلیف کی جانب سے چالیس اوقیہ فدیہ ادا کیا۔ اور حضرت عباسؓ کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی۔

یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ قُلْ لِّمَنْ فِیْۤ اَیْدِیْكُمْ مِّنَ الْاَسْرٰۤى اِنْ

يَعْلَمِ اللّٰهُ فِي قُلُوْبِكُمْ خَيْرًا يُّؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا اُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ (الانفال : ۷۰)

"اے نبیؐ! تم لوگوں کے قبضے میں جو قیدی ہیں، ان سے کہو اگر اللہ کو معلوم ہوا کہ تمہارے دلوں میں کچھ خیر ہے تو وہ تمہیں اس سے بڑھ چڑھ کر دے گا جو تم سے لیا گیا ہے اور تمہاری خطائیں معاف کرے گا، اللہ درگزر کرنے والا ہے اور رحم فرمانے والا ہے۔"

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین کی تنگدستی کے پیش نظر جنگِ بدر کے قیدیوں سے فدیہ قبول فرما لیا تھا، جس پر یہ آیت بطور سرزنش نازل ہوئی۔

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِي الْاَرْضِ تُرِيْدُوْنَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللّٰهُ يُرِيْدُ الْاٰخِرَةَ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَا اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ۔ (الانفال : ۶۷-۶۸)

"کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں اچھی طرح دشمنوں کو کچل نہ دے۔ تم لوگ دنیا کے فائدے چاہتے ہو، حالانکہ اللہ کے پیشِ نظر آخرت ہے اور اللہ غالب اور حکیم ہے اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم لوگوں نے لیا ہے اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی۔"

اس آیت کے بارے میں مجاہد یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ اگر یہ بات نہ ہوتی کہ خدا تمہیں عذاب نہیں دے گا تو فدیہ لینے کی وجہ سے تم عذاب عظیم میں مبتلا ہو جاتے۔

حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر یہ بات پہلے سے خدا کے یہاں طے شدہ نہ ہوتی کہ بعد میں غنیمت حلال کر دی جائے گی تو اہلِ بدر سے فدیہ لینے پر تم پر سخت گرفت ہوتی۔

اور ابن اسحٰق فرماتے ہیں کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اللہ کی طرف سے یہ طے نہ ہو جاتا کہ کسی نادانستہ عمل پر مؤاخذہ نہ ہوگا تو تم پر فدیہ لینے کی وجہ سے عذاب ہوتا۔

بعدازاں آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ اگر اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو عذاب دیتا تو اے عمر تمہارے سوا کوئی باقی نہ بچتا۔

مالِ غنیمت میں خیانت

حقوق اللہ سے متعلق تیسرا امر یہ ہے کہ مالِ غنیمت میں بالکل خیانت نہ کرے جس قدر اپنے پاس جمع ہو سب ادا کر دے تاکہ تمام مجاہدوں میں برابر تقسیم ہو جائے، اس لیے کہ اس میں ان سب کا حق ہے۔ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے۔

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّغُلَّ وَمَنْ يَّغْلُلْ يَاْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ۔ (آلِ عمران : ۱۶۱)

"کسی نبی کا یہ کام نہیں ہو سکتا کہ وہ خیانت کر جائے اور جو کوئی خیانت کرے تو وہ اپنی خیانت سمیت قیامت کے روز حاضر ہو جائیگا"

اس آیت کے تین مفہوم ہیں، ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ مفہوم یہ ہے کہ کسی نبی کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ اپنے ساتھیوں کے مالِ غنیمت میں خیانت کرے۔ حسن اور قتادہ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ نبی کی یہ شان نہیں ہے کہ اس کے ساتھی مالِ غنیمت میں خیانت کریں۔ اور محمد بن اسحٰق فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ نبی کی یہ شان نہیں ہے کہ اپنے ساتھیوں سے ڈر کر یا کسی طمع کی وجہ سے کسی پیغام خداوندی کو پوشیدہ رکھے۔

دینِ اسلام کی نصرت

حقوق اللہ سے متعلق چوتھا امر یہ ہے کہ مسلمان سپاہی کسی مشرک عزیز اور دوست کی مدد نہ کرے اور دین اسلام کی نصرت کے مقابلے میں کسی رشتہ دار کا ساتھ نہ دے اس لیے کہ اللہ کے دین کی نصرت اس پر فرض ہے۔ فرمانِ الٰہی ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّيْ وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَآءَ تُلْقُوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوْا بِمَا جَآءَكُمْ مِّنَ الْحَقِّ۔ (الممتحنہ : ۱)

"اے لوگو، جو ایمان لائے ہو، (اگر تم میری راہ میں جہاد کرنے کے لیے اور میری رضا جوئی کی خاطر (وطن چھوڑ کر گھروں سے نکلے ہو) تو میرے اور اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ، تم ان کے ساتھ دوستی کی طرح ڈالتے ہو حالانکہ جو حق تمہارے پاس آیا ہے اس کو ماننے سے وہ انکار کر چکے ہیں"

یہ آیت حاطب بن ابی بلتعہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ پر چڑھائی کا ارادہ فرما رہے تھے کہ حاطب نے اس کی اطلاع سارہ نامی ایک عورت کے ذریعے مکہ والوں کو بھیج دی، رسول اللہ ؐ بذریعہ وحی اس سے واقف ہو گئے، آپؐ نے حضرت علیؓ اور حضرت زبیرؓ کو اسے گرفتار کرنے کے لیے روانہ فرمایا ان دونوں حضرات نے یہ خط سارہ کے بالوں میں سے برآمد کر لیا، آپؐ نے حاطب کو بلا کر باز پرس فرمائی حاطب نے عرض کی یا رسول اللہؐ، میں اللہ پر اور اس کے رسول پر صدق دل سے ایمان رکھتا ہوں اور نہ کافر اور نہ مرتد نہیں ہوں مگر میں تنہا شخص ہوں اور میرے آباؤ اجداد نہیں ہیں اور کوئی رشتہ دار بھی نہیں ہے، صرف میرے بیوی بچے مکہ میں ہیں، میں نے یہ خط مکہ والوں کو اس لیے تحریر کیا کہ وہ میرے بچوں کے ساتھ بدسلوکی نہ کریں۔ یہ روداد سُن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا قصور معاف فرما دیا۔

سپہ سالار کے حقوق

سپہ سالار کے حقوق جو فوج کے سپاہیوں پر عائد ہوتے ہیں، چار ہیں۔ پہلا یہ کہ سپاہی سپہ سالار کی قیادت کو تسلیم کر کے اس کے احکام پر عمل کریں۔ اس لیے کہ وہ حاکم ہے اور حاکم کی اطاعت فرض ہے چنانچہ فرمان الٰہی ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ

وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ۔ (النساء: ۵۹)

"اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں صاحب امر ہوں"

حضرت ابن عباس رضؓ نے فرمایا ہے کہ اولی الامر سے مراد امراء (حکام) ہیں اور جابر بن عبداللہ حسن اور عطاء فرماتے ہیں کہ اس سے مراد علماء ہیں۔

حضرت ابوہریرہ رضؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جس نے میری اطاعت کی اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میرے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے خدا کی نافرمانی کی اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی"

دوسرے یہ کہ تمام انتظامات سپہ سالار کے سپرد کر کے اس کی تدبیر پر اعتماد کریں اور کسی معاملے میں مختلف الرائے نہ ہوں، ورنہ اختلاف رونما ہوگا، اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے۔

وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰۤى اُولِی الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِیْنَ یَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ۔ (النساء: ۸۳)

"حالانکہ اگر یہ اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمے دار اصحاب تک پہنچائیں تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آجائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں"

اللہ سبحانہٗ نے اس آیت میں حاکم کو معاملات سپرد کر دینے کو علم کے حصول اور صلاح کار کا ذریعہ قرار دیا ہے۔ اگر کوئی شخص ایسی بات سے حاکم کو باخبر کر دے جس کی اسے خبر نہ ہو اور اسے مشورہ دے تو درست ہے اور خود حاکم کو بھی مشورہ لینا چاہیے۔

تیسرا امر یہ ہے کہ حاکم کوئی حکم دے تو اس کی فوراً تعمیل ہونی چاہیے ورنہ کسی

کام سے روکے تو فوراً رک جائیں۔ یہی اطاعت کے لوازم ہیں، اور اگر سپاہی حکم کی تعمیل نہ کریں تو حاکم خلاف ورزی پر سرزنش کرنے کا مجاز ہے، لیکن حاکم کو سختی نہیں کرنی چاہیے۔ اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے۔

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ۔ (آل عمران: ۱۵۹)

"(اے پیغمبرؐ) یہ اللہ کی بڑی رحمت ہے کہ تم ان لوگوں کے لیے بہت نرم مزاج واقع ہوئے ہو، ورنہ اگر کہیں تم تند خو اور سنگ دل ہوتے تو یہ سب تمہارے گرد وپیش سے چھٹ جاتے۔"

حضرت سعید بن المسیبؒ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"اچھا دین وہ ہے جس میں آسانی ہو۔"

چوتھا امر یہ ہے کہ مال غنیمت کی تقسیم میں حاکم سے نزاع نہ کریں، بلکہ اس کی تقسیم پر راضی اور مطمئن رہیں کہ اللہ نے شریف اور غیر شریف اور کمزور وطاقتور سب کا مساوی حصہ مقرر فرمایا ہے۔

حضرت عمرو بن شعیبؒ سے روایت ہے کہ

"غزوۂ حنین میں لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اصرار کیا کہ ہماری غنیمت ہم میں تقسیم کیجیے، یہاں تک کہ چادر مبارک کھینچ لی، آپؐ نے فرمایا اے لوگو! میری چادر چھوڑ دو۔ قسم بخدا، اگر تہامہ کے درختوں کے برابر بھی مال ودولت ہوتا تو میں سب تم میں تقسیم کر دیتا، اور تم مجھے بخیل، بزدل اور جھوٹا نہ پاتے، پھر آپؐ نے اپنے اونٹ کے کوہان کی کچھ اون اٹھا کر فرمایا کہ لوگو تمہارے سارے مال غنیمت میں سے اور اس اون سے بھی خمس کے سوا میرا کچھ نہیں ہے اور یہ خمس (⅕) بھی تمہیں ہی مل جائے گا لہٰذا ہر شئے یہاں تک کہ دھاگہ اور دھاگہ سے بنا ہوا کپڑا بھی جمع کر دو، کیونکہ خیانت موجب شرم وعار ہے اور آخرت میں باعث عذاب ہے۔ ایک انصاری دھاگے

کی ایک گٹی لایا اور عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں نے دھاگے کی یہ گٹی لی تھی کیونکہ میں اس سے اپنے اونٹ کی پرانی جھول سینا چاہتا تھا، آپؐ نے ارشاد فرمایا، میں نے اپنا حصہ تمہیں دے دیا، اس نے عرض کی کہ جب آپؐ نے اس قدر احتیاط فرمائی ہے تو مجھے بھی اس کی ضرورت نہیں ہے اور اس نے وہ گٹی آپؐ کے سامنے ڈال دی۔"

ثابت قدمی

سپہ سالاری کے احکام کی پانچویں قسم یہ ہے کہ جب تک ممکن ہو دشمن کے مقابلے پر جما رہے اور جب تک قوت موجود ہو خواہ کتنا ہی عرصہ گزر جائے پسپا نہ ہو، اس لیے کہ اللہ سبحانہ کا فرمان ہے۔

يَآاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَصَابِرُوْا وَرَابِطُوْا وَاتَّقُوا اللّٰهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ۔ (آل عمران: ۲۰۰)

"اے لوگو، جو ایمان لائے ہو، صبر سے کام لو، باطل پرستوں کے مقابلے میں پامردی دکھاؤ، حق کی خدمت کے لیے کمربستہ رہو اور اللہ سے ڈرتے رہو امید ہے کہ فلاح پاؤ گے۔"

امام حسنؒ فرماتے ہیں کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ صبر کرو اطاعت الٰہی پہ جمے رہو، سرحدوں کی حفاظت کرو، اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو، خدا کے دشمنوں کے سامنے ڈٹے رہو اور سرحد کی حفاظت کے لیے مورچے قائم رکھو۔

محمدؒ بن کعب فرماتے ہیں کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اپنے دین پر قائم رہو، دعاسے کی پابندی کرو اور دشمنوں کو مغلوب رکھو۔

اور زیدؓ بن اسلم فرماتے ہیں کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جہاد پہ قائم رہو، دشمن کا مقابلہ کرو اور سرحدوں کی حفاظت کے لیے چھاؤنیاں ڈالو۔

چونکہ دشمن کے سامنے جمے رہنا جہاد کا ایک حق ہے اس لیے جب تک حسب ذیل طریقوں میں سے کسی ایک کے مطابق کامیابی نہ ہو جہاد پر جمے رہنا ضروری ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ جن سے مقابلہ ہے وہ سب اسلام لے آئیں اور اس بنا پر وہ تمام حقوق اور فرائض میں مسلمانوں کے برابر ہو جائیں۔ ان لوگوں کی ملکیتیں بدستور برقرار رہیں گی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

"مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے جہاد کروں، یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کہہ لیں اس کلمے کے کہنے کے بعد ان کے جان و مال میری جانب سے محفوظ ہیں، سوائے کسی حق کے"

دشمنوں کا اسلام قبول کر لینا

اگر مدمقابل دشمن اسلام لے آئیں تو ان کے علاقے دارالاسلام بن جائیں گے اور وہی احکام ان پہ جاری ہوں گے اور اگر میدان جنگ میں ان کی کوئی بڑی یا چھوٹی جماعت اسلام قبول کر لے تو اس جماعت کا مال اور جائیدادیں محفوظ ہو جائیں گی اور ان علاقوں پر غلبہ ہونے کے بعد مال و دولت سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غیر منقولہ جائداد زمین و مکان وغیرہ غنیمت میں آ جائیں گی اور مال منقولہ غنیمت نہیں بنے گا، مگر یہ قول خلافِ سنت ہے۔ اس لیے کہ بنو قریظہ کے محاصرے کے وقت دو یہودی اسید اور ثعلبہ اسلام لے آئے تو ان کے مال و اسباب محفوظ رہے۔

بڑوں کے اسلام لانے سے ان کے بچے اور جنین بھی مسلمان متصور ہونگے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دارالاسلام میں اسلام لانے والے شخص کے وہ بچے جو دارالحرب میں ہیں مسلمان متصور نہیں ہوں گے اور اگر دارالحرب میں اسلام لایا ہے تو اس کے چھوٹے بچے بھی مسلمان متصور ہوں گے مگر جنین مسلمان متصور نہیں ہوگا، اور اس لحاظ سے اگر اس کی بیوی مسلمان نہیں تو وہ اور اس کے پیٹ کا بچہ غنیمت میں شامل ہو جائیں گے۔

اگر کسی مسلمان نے دارالحرب میں جا کر زمین اور سامان خریدا ہو تو فتح کے وقت وہ اس کی ملکیت رہے گا اور غنیمت نہیں بنے گا کیونکہ اس نے خریدا ہے

اس لیے وہی مستحق ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی زمین مال غنیمت متصور ہو گی۔

قیدیوں کے مسائل

اگر فتح ہو جائے اور دشمن بدستور مشرک باقی رہیں تو ان کی اولاد قید کر لی جائے گی، ان کے مال غنیمت میں شامل ہو جائیں گے اور جو گرفتار نہ ہو سکیں انہیں قتل کر دیا جائے گا۔

سپہ سالار کو اختیار ہے کہ وہ قیدیوں کے ساتھ درج ذیل چار طریقوں میں سے کوئی سا طریقہ اختیار کر سکتا ہے۔

۱۔ یہ کہ انہیں قتل کر دے۔

۲۔ انہیں غلام بنا لے اور ان پر غلاموں کے تمام احکام جاری ہو جائیں۔

۳۔ مال کے بدلے یا قیدیوں کے بدلے انہیں آزاد کر دیا جائے۔

۴۔ ان کو معاف کر دے اور انہیں اسلام کا ممنون احسان بنا دے۔

اللہ سبحانہٗ کا فرمان ہے۔

فَاِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَضَرْبَ الرِّقَابِ۔

(محمد: ۴)

"پس جب ان کافروں سے تمہاری مٹھ بھیڑ ہو تو پہلا کام گردنیں مارنا ہے۔"

اس کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ جب تم ان پر قابو پاؤ تو ان کی گردنیں اڑا دو۔ اور دوسرے یہ کہ ہتھیاروں اور تدبیروں سے جنگ کرو کہ وہ باقی نہ رہیں۔

اس کے بعد فرمایا ہے۔

حَتّٰۤى اِذَاۤ اَثْخَنْتُمُوْهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ۔ (محمد: ۴)

"یہاں تک کہ جب تم انہیں اچھی طرح کچل دو، تب قیدیوں کو مضبوطی سے باندھو۔"

اثخان سے مراد زخمی کرنا اور شد وثاق کے معنی گرفتار کرنے کے ہیں۔

بعد ازاں فرمایا۔

فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً۔ (محمد:۴)

"اس کے بعد احسان کردو یا فدیہ کا معاملہ کرو۔"

مَنّ سے مراد درگزر کرنا اور چھوڑ دینا ہے اور مقاتل نے فرمایا ہے کہ اس سے مراد غلام بنا کر آزاد کر دینا ہے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ثمامہ بن اُثال کو قید ہونے کے بعد چھوڑ دیا تھا۔

فداء سے بھی دو مفہوم مراد ہیں ایک یہ کہ مال کا فدیہ لے کر یا اپنے قیدی کے بدلے چھوڑ دینا ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے اسیروں کو مال کا فدیہ لے کر چھوڑ دیا تھا اور بعض اوقات آپؐ نے اپنے قیدی کے بدلے دو قیدیوں کو رہا کیا۔ اور مقاتل فرماتے ہیں کہ فداء سے مراد فروخت کرنا ہے۔

اس کے بعد ارشاد ہوا ہے۔

حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا۔ (محمد:۴)

"تا آنکہ لڑائی اپنے ہتھیار ڈال دے۔"

اس آیت کا ایک مفہوم یہ ہے کہ کفر کے اوزار اسلام کے ذریعہ ڈال دے اور دوسرے یہ کہ مسلمان فتح و نصرت کے بعد ہتھیار رکھ دیں یا کافر مغلوب ہو کر ہتھیار ڈال دیں۔

ان چاروں امور کی مزید تفصیل آئندہ آئے گی۔

صُلح کا معاہدہ

سپہ سالار کے لیے دشمنوں سے مال کے بدلے صلح کر لینا جائز ہے۔ صلح کی دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ صلح کے بدلے جو مال لیا گیا ہے وہ اسی وقت کے لیے ہو، اس صورت میں یہ مال غنیمت ہوگا، اس لیے کہ لشکر کشی سے حاصل ہوا ہے اور اسی لیے غنیمت کے مستحق لوگوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ اس صلح سے دشمنوں کو صرف

یہ فائدہ ہوگا کہ اس مخصوص جہاد میں ان کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ البتہ بعد میں مسلمانوں کو ان سے جہاد کا حق ہوگا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ دشمن مقررہ رقم ہر سال بطور خراج ادا کرنے کے معاہدے پر صلح کریں، اس صورت میں ان کو دائمی امان مل جائے گی۔ پہلی رقم غنیمت ہوگی اور فوج میں تقسیم ہوگی اور ہر سال کی رقم خراج کے مستحقین میں تقسیم ہوگی اور دشمن جب تک یہ خراج ادا کرتے رہیں گے ان سے صلح قائم رہے گی، اس لیے کہ صلح کا معاہدہ اسی خراج کی ادائیگی پر ہوا ہے۔ ان میں سے اگر کوئی دارالاسلام آئے تو اس کی جان و مال اس صلح کی وجہ سے محفوظ رہیں گے اور جس وقت یہ لوگ اس خراج کی ادائیگی بند کر دیں گے تو معاہدہ صلح بھی ختم ہو جائے گا، اور دوسرے کافروں کی طرح ان سے بھی جہاد ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ سالانہ خراج کی عدم ادائیگی سے معاہدہ صلح نہیں ٹوٹے گا بلکہ اس رقم کی عدم ادائیگی ایک حق کی عدم ادائیگی ہے۔

دشمنوں کی جانب سے کسی ہدیہ کے وصول ہونے کا مطلب صلح نہیں ہے اس لیے اس قسم کا ہدیہ موصول ہونے کے بعد بھی جنگ جائز ہے کیونکہ معاہدہ کے لیے طرفین کا اس کو قبول اور تسلیم کرنا لازمی ہے۔

فتح و کامیابی کی چوتھی صورت یہ ہے کہ دشمن صلح چاہتے ہوں تو اگر ان پر فتح پانا اور ان سے زر صلح وصول کرنا دشوار ہو تو سپہ سالار ان سے وقتی صلح کر سکتا ہے بشرطیکہ امام کی جانب سے اس کی اجازت ہو، یا اسے عام اختیارات حاصل ہوں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ حدیبیہ میں قریش کے ساتھ دس سال کے لیے معاہدۂ صلح کیا تھا۔ بہرحال جہاں تک ممکن ہو سپہ سالار مدت صلح کم مقرر کرے اور دس سال سے زیادہ کا معاہدہ نہ کرے، اگر اس نے دس سال سے زیادہ کی مدت کے لیے صلح کر لی تو زائد مدت کی صلح باطل متصور ہوگی۔ اس مدت صلح میں اگر دشمن اپنے عہد پر قائم رہیں تو ان کو امان ہوگا اور ان سے جہاد نہیں کیا جائیگا

اور اگر انھوں نے معاہدے کی خلاف ورزی کی تو وہ محارب متصور ہوں گے اور بغیر اطلاع ان پر حملہ جائز ہوگا، جیسا کہ روایت ہے کہ جب قریش نے صلح حدیبیہ کے معاہدے کو توڑ دیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ان سے بغیر اعلانِ جنگ لڑائی کے لیے روانہ ہو گئے اور مکہ فتح کر لیا۔ اس بارے میں امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ فتح صلح سے ہوئی تھی جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلبہ اور اظہار قوت سے ہوئی تھی۔

معاہدۂ صلح کی پابندی

اگر دشمن عہد شکنی کریں تو مسلمانوں کے قبضے میں بطور رہن جو غلام اور باندیاں ہوں ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، حضرت معاویہؓ کے دور میں رومیوں نے عہد شکنی کی مگر مسلمانوں نے اپنے قبضے میں موجود غلام اور باندیوں کو قتل نہیں کیا۔ اس لیے کہ فرمانِ نبوتؐ ہے کہ "امانت والے کی امانت ادا کرو اور جو تمہارے ساتھ خیانت کرے تم اس کے ساتھ خیانت نہ کرو۔"

جب تک دشمن کے ساتھ جنگ شروع نہ ہو جائے ان غلام باندیوں کو چھوڑنا بھی جائز نہیں ہے البتہ جنگ شروع ہو جانے پر ان کو چھوڑ دینا لازم ہے، مردوں کو ان کے محفوظ مقامات پر اور عورتوں اور بچوں کو ان کے گھروں تک پہنچا دینا ضروری ہے۔

اگر دشمن معاہدۂ صلح میں یہ اصرار کریں کہ اگر ان کا کوئی آدمی اسلام قبول کر کے مسلمانوں میں شامل ہو جائے تو وہ ان کو واپس کیا جائے تو اس شرط کو منظور کر لینا درست ہے۔ چنانچہ اگر کوئی اسلام قبول کر کے مسلمانوں میں شامل ہو جائے اور واپس کر دینے میں اس کی جان کا اندیشہ نہ ہو تو اسے واپس کر دینا چاہیے لیکن اگر اس کی جان کا اندیشہ ہو تو اسے واپس نہیں کرنا چاہیے۔

اگر عورت اسلام لائی ہو تو اسے واپس نہ کیا جائے اس لیے کہ وہ کافروں پر حرام ہو جاتی ہے اور اگر اس کا شوہر اسے طلاق دیدے تو اس مسلمان عورت کا مہر اسے واپس کر دیا جائے۔

اگر معاہدہ صلح کی کوئی ضرورت نہ ہو تو صلح جائز نہیں ہے بلکہ سپہ سالار دشمنوں کو چار ماہ یا اس سے کم کی مہلت دے دے۔ اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے۔

فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ۔ (التوبہ ۲:)

"پس تم لوگ ملک میں چار مہینے اور چل پھر لو۔"

خصوصی امان دے دینے کا ہر مسلمان، مرد اور عورت آزاد اور غلام مجاز ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبوتؐ ہے کہ "تمام مسلمانوں کی جانیں مساوی ہیں، انھیں ایک دوسرے پر اختیار حاصل ہے اور ان میں کا کمتر شخص بھی مسلمانوں کی ذمے داری کو پورا کرتا ہے۔"

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف ان غلاموں کا امان دے دینا درست ہے جو جنگ میں شرکت کے مجاز ہوں۔

قوانینِ جنگ

سپہ سالاری کے احکام کی چھٹی قسم دشمن سے مقابلے اور جنگ سے متعلق ہے۔ اس بارے میں سب سے پہلی بات یہ ہے کہ قلعہ کو اور شہر پناہ (یا جنگی تنصیبات کو) منہدم کرنے کے لیے پتھر پھینکنے والے آلات یعنی منجنیق وغیرہ نصب کرنا درست ہے۔ خود نبی کریمؐ نے اہل طائف پر نصب فرمائی تھی۔ نیز جنگ میں مکان گرانا، شبخون مارنا، اور آگ لگانا بھی جائز ہے، اگر دشمن کو کمزور کرنے کے لیے درختوں کا کاٹنا ضروری ہو تو وہ بھی جائز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف کی انگور کی بیلیں کٹوا دی تھیں۔ اور یہی بعد میں ان کے اسلام لانے کا سبب بنا اور بنی نضیر کے ساتھ جنگ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی ایک خاص قسم کی کھجوروں کے درخت کٹوا دیئے تھے۔ جن کا انھیں بہت افسوس ہوا تھا اور وہ کہتے پھرتے تھے کہ "افسوس کھجوریں کٹ گئیں" اور سماک یہودی نے یہ اشعار کہے۔

السنا ورثنا الکتاب الحکیم ✽ علی عہد موسی فلم نصرف
وانتم رعاء لشاء عجاف ✽ بسہل تہامۃ دالاحنف

یرون الرعایۃ مجد الکم ❊ کذا اکل دھر بکم مجحف

فیا ایھا الشاھدون انتھوا ❊ عن الظلم والنطق الموکف

لعل اللیالی وصرف الدھر ❊ تدیل من العادل المنصف

بقتل النضیر واجلاءھا ❊ وعقر النخیل ولم تخطف

(ترجمہ) "ہمارے پاس تو کتاب حکیم (تورات) بہت پہلے سے ہے حالانکہ تم تو تہامہ اور اعنف کی وادیوں میں کمزور بکریاں چراتے رہے ہو اور تم اس گڈریے پن کو ہی اپنے لیے باعث شرف سمجھتے رہے ہو، تم تو ہر زمانے میں ذلیل رہے ہو، اب ظلم اور بیہودہ گوئی سے باز آجاؤ کیونکہ ممکن ہے کہ گردش زمانہ کسی عادل کے ذریعے بنی نضیر کے قتل عام، ان کی جلاوطنی اور ان کی پھل دار کھجوروں کے کٹنے کا کسی منصف عادل سے بدلہ دلوا دے۔"

حضرت حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے ان اشعار کا یہ جواب دیا۔

ھم اوتوا الکتاب فضیعوہ ❊ فھم عمی عن التوراۃ بعیر

کفرتم بالقرآن وقد اتاکم ❊ بتصدیق الذی قال النذیر

فھان علی سراۃ بنی لوئی ❊ حریق بالبویرۃ مستطیر

(ترجمہ) "جو کتاب انہیں ملی تھی اسے تو انہوں نے ضائع کر دیا، اب تو وہ تورات سے بالکل اندھے ہیں، تباہ و برباد ہیں۔ تم تو قرآن کو بھی جھٹلا چکے ہو جو پہلے نبی کی تعلیم کی تصدیق کرتا ہے، اسی لیے اب بنی لوئی کے سرداروں کے لیے آسان ہے آگ لگانا جس کے شعلے بویرہ میں پھیل رہے ہیں۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اقدام پر مسلمانوں کو گھبراہٹ ہوئی اور انہوں نے عرض کی، کیا ہم نے جو درخت کاٹے ہیں ان پر ثواب ہوگا اور جو نہیں کاٹے ہیں ان پر گناہ ہوگا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَآئِمَةً عَلٰٓى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ وَلِيُخْزِيَ الْفٰسِقِيْنَ۔ (الحشر: ۵)

"تم لوگوں نے کھجوروں کے جو درخت کاٹے یا جن کو اپنی جڑوں پر

کھڑا رہنے دیا یہ سب اللہ ہی کے اذن سے تھا تاکہ فاسقوں کو ذلیل
وخوار کرے "

مقاتل فرماتے ہیں کہ لِیْنَۃٍ کے لفظ سے مراد ہر قسم کی کھجوریں ہیں سفیان فرماتے ہیں، اس سے عمدہ قسم کی کھجوریں مراد ہیں، ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد چھوٹی کھجوریں ہیں اور چوتھا قول یہ ہے کہ اس سے مراد ہر قسم کے درخت ہیں، کہ سب ہی درختوں میں زندگی اور نرمی ہوتی ہے۔

پانی کا بند کھول دینا یا پانی بند کر دینا بھی جائز ہے۔ اگر دشمنوں میں سے کوئی عورت یا بچہ پانی مانگے تو سپہ سالار کو دینے یا نہ دینے کا اختیار ہے۔ جنگ میں مقتولین کی لاشیں آنکھوں سے اوجھل کر دینی چاہئیں لیکن کفن دینا ضروری نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے کفار مقتولوں کو ایک گڑھے میں ڈلوا دیا تھا۔

زندہ یا مردہ شخص کو جلا دینا جائز نہیں ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ " لوگو، کسی کو خدائی عذاب نہ دو " مگر حضرت ابوبکرؓ نے مرتدین کی ایک جماعت کو جلوا دیا تھا، ہو سکتا ہے حضرت ابوبکرؓ کو اس فرمان نبوتؐ کی اطلاع نہ ہوئی ہو۔

مسلمان شہیدوں کو انہی کے لباس میں بغیر غسل اور کفن کے دفن کیا جاتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد کے بارے میں فرمایا تھا کہ

" انہیں ان کے زخموں کے ساتھ لپیٹ دو قیامت کے روز یہ اسی طرح خون رستے ہوئے زخموں کے ساتھ اٹھائے جائیں گے، اس وقت ان کے خون کا رنگ تو خون ہی جیسا ہوگا مگر اس میں مشک کی خوشبو آئے گی "

نیز شہداء کے بارے میں فرمان الٰہی ہے۔

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أَمْوَاتًا ط
بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ۔ (آل عمران: ۱۶۹)

"جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل ہوئے ہیں انہیں مردہ نہ سمجھو وہ تو حقیقت میں زندہ ہیں، اپنے رب کے پاس رزق پا رہے ہیں"

شہداء کے زندہ رہنے کے دو مفہوم بیان کیے گئے ہیں، ایک تو یہ کہ وہ حشر و نشر کے بعد جنت میں زندہ رہیں گے۔ اور دوسرا یہ کہ وہ شہادت کے بعد بھی زندہ ہیں، اور یہی اکثر فقہائے کرام کی رائے ہے۔

مسلمان لشکر کے سپاہی دارالحرب جا کر ان کا کھا سکتے ہیں اور ان کا چارہ اپنے جانوروں کو کھلا سکتے ہیں، البتہ ان کے لباس اور سواری کے جانوروں پر قبضہ نہیں کر سکتے۔ اگر لباس یا سواری ضرورتاً استعمال کر لیا ہو تو اسے بعد میں غنیمت میں شامل کر دیں اور اگر اسے صرف کر کے ختم کر دیا ہے تو اپنے غنیمت کے حصے میں اسے شمار کرائیں۔

جب تک غنیمت تقسیم ہو کر باندی کسی کو مل نہ جائے اس سے وابستگی قائم نہ کرے۔ مل جانے کے بعد اور استبراء (حیض سے فارغ ہونے) کے بعد وابستگی قائم کر سکتا ہے۔ اگر کوئی سپاہی تقسیم سے قبل کسی باندی سے ہم صحبت ہو گیا تو اسے سزا دی جائے گی اور حد نہیں جاری ہو گی، کیونکہ وہ خود بھی غنیمت میں حصہ دار ہے (اس لیے ملکیت کا شبہ پیدا ہو گیا جس سے حد ساقط ہو جائے گی) اور اس سے مہر مثل لے کر غنیمت میں شامل کر دیا جائے گا اگر حاملہ ہو گئی تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گا اور باندی اس کی ام وَلَد (بچے کی ماں) بن جائے گی۔

اور اگر ایسی عورت سے ہم صحبت ہو گیا جو گرفتار ہو کر قیدی نہیں بنی تھی تو یہ بلاشبہ زنا ہے اور حد زنا جاری ہو گی اور حاملہ ہونے کی صورت میں نسب ثابت نہیں ہو گا۔

اگر کسی سپہ سالار کو ایک ہی جنگ کے لیے مقرر کیا گیا ہو تو اس کے لیے دوسری جنگ کرنا درست نہیں ہے، خواہ پہلی جنگ میں مال غنیمت ہاتھ آیا ہو یا نہ آیا ہو۔ اور اگر بغیر مدت کے تعین کے سپہ سالار مقرر کیا گیا ہو تو دوسری جنگ جب بھی قدرت ہو کر سکتا ہے بلکہ جب تک کوئی رکاوٹ درپیش نہ ہو جنگ سے دست بردار نہ ہو کر بیٹھے اور کوئی سال جہاد سے خالی نہ گزرنے دے۔

سپہ سالار مقرر ہونے کے بعد اسے قوانین جنگ اور متعلقہ احکام سے باخبر ہونا چاہیے اسے چاہیے کہ تمام تنخواہ دار اور بلاتنخواہ فوجیوں کے ضابطے مقرر کر دے اور جب تک فوجی چھاؤنی میں نہ پہنچ جائے کسی طرف توجہ نہ دے بلکہ چھاؤنی پہنچنے کے بعد فوری طور پر متعلقہ امور انجام دینا شروع کر دے۔

باب ـ ۵

معاشرتی اصلاح کی جنگیں

مرتدین سے جنگ

مشرکین سے جہاد کے علاوہ مملکت کے اندر تین قسم کی جنگیں اور مقابلے اور ہیں۔

۱۔ مرتدین سے لڑائی۔

۲۔ باغیوں سے لڑائی۔

۳۔ ڈاکوؤں سے مقابلہ۔

اگر کوئی قوم پیدائشی مسلمان ہو یا بعد میں اسلام قبول کر کے مسلمان ہوئی ہو وہ اسلام سے خارج ہو گئی ہو اور ایسا مذہب اختیار کر لیا ہو جس پر اس مذہب والے برقرار رکھے جا سکتے ہو جیسے یہودیت اور نصرانیت۔ یا ایسا مذہب اختیار کیا ہو جس پر باقی رہنے کی اجازت نہ دی جا سکتی ہو جیسے الحاد اور بت پرستی۔ تو ان تمام مرتدین سے جنگ کی جائے گی، اس لیے کہ ایک مرتبہ اسلام لانے سے اس کے احکام لازم ہو جاتے ہیں۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

"جو اپنا دین (اسلام) تبدیل کر دے اسے قتل کر دو۔"

بہر حال اسلام سے مرتد ہونے والوں کو قتل کر دینا لازمی ہے۔ اگر مرتدین دارالاسلام میں منتشر ہوں اور جماعت کی صورت میں نہ ہوں تو پھر قتال (جنگ) کی ضرورت ہی نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے قبضے میں ہیں اور صرف ان کا شبہ دور کر دینا کافی ہے۔ اگر مذہبی شبہ پیش کریں تو دلائل سے مطمئن کر کے انہیں توبہ پر آمادہ کیا جائے۔ اگر وہ توبہ کر لیں تو ان کی توبہ تسلیم کر کے انہیں حسب سابق

مسلمان متصور کیا جائے۔

مرتد کے احکام

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مرتد کی الحاد خفی سے توبہ اس وقت قبول کی جائے گی جب وہ از خود توبہ کرے اور ان لوگوں پر تائب ہونے کے بعد ارتداد کے زمانے کی چھوڑی ہوئی نمازوں اور روزوں کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ ارتداد سے قبل وہ ان کی فرضیت کے معترف تھے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان نمازوں اور روزوں کی قضا لازم نہیں ہے۔

مرتد نے اگر زمانۂ اسلام میں حج کر لیا ہو تو وہ باطل نہیں ہوگا لہٰذا توبہ کے بعد حج کا از سر نو کرنا لازم نہیں ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ارتداد سے پہلے کا حج باطل ہے اور توبہ کے بعد اس کی قضا عائد ہوگی۔

اگر مرتد توبہ نہ کرے اور ارتداد پر قائم رہے تو مرد ہو یا عورت اسے قتل کر دیا جائے گا جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عورت کو جرمِ ارتداد میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ مگر روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتد ہونے والی ام رومان نامی عورت کو قتل کرا دیا تھا۔

مرتد کو جزیہ لے کر یا کسی اور معاہدے پر چھوڑ دینا درست نہیں ہے۔ مرتد کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا اور کسی مسلمان عورت کا اس سے نکاح نہیں ہو سکے گا۔

اس کو قتل کرنے کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ فوراً قتل کر دیا جائے اس لیے کہ یہ حق اللہ ہے اور اس کا فوری اجرا ضروری ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے توبہ کے لیے تین دن کی مہلت دی جائے گی، چنانچہ روایت ہے کہ حضرت علیؓ نے مستورعجلی کو تین روز کی مہلت کے بعد قتل کیا تھا۔

مرتد کو بے بس کر کے تلوار سے قتل کیا جائے، فقہائے شافعیہ میں سے ابن شریح فرماتے ہیں کہ لکڑی سے مارا جائے یہاں تک کہ مر جائے، کیونکہ اس طرح

دیر میں موت واقع ہوگی اور ہو سکتا ہے کہ وہ توبہ کر لے۔

مرتد کو قتل کے بعد نہ غسل دیا جائے گا اور نہ نماز پڑھی جائے گی اور نہ اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا اور مشرکوں کے قبرستان میں بھی دفن نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ ارتداد سے قبل کا اسلامی احترام موجود ہے بلکہ اسے ایک جدا قبر میں دفن کر دیا جائے گا۔

مرتد کا مال ضبط کر کے بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا تاکہ مستحقین فَے کے کام آئے اس لیے کہ اس کے مال کا نہ کافر وارث ہو سکتا ہے اور نہ مسلمان۔ مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ارتداد سے پہلے کے مال میں میراث جاری ہوگی اور بعد کے مال میں نہیں ہوگی، اور اس مال کو فیٔ میں داخل کیا جائے گا امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ارتداد سے قبل اور بعد دونوں مال میں میراث جاری ہوگی۔

اگر مرتد ارتداد کے بعد دارالحرب چلا جائے اور دارالاسلام میں اس کا مال موجود ہو تو بالفعل اس میں کوئی تصرف نہیں کیا جائے گا۔ اگر وہ دوبارہ اسلام قبول کر لے تو اسے واپس دے دیا جائے گا ورنہ مال فیٔ میں شامل کر دیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرتد کے دارالحرب چلے جانے سے اس پر موت کا حکم لگ جائے گا اور اس کا مال وارثوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، اگر وہ اسلام لاکر دارالاسلام واپس آگیا تو جو مال وارثوں کے پاس موجود ہوگا وہ اسے دلا دیا جائے گا اور جو وہ صرف کر چکے ہیں ان پر اس کا کوئی تاوان نہیں ہوگا۔

مرتدین سے جنگ کے قوانین

اگر مرتدین کی ایک جماعت ہے اور انہوں نے مسلمانوں سے علیحدہ اپنا محفوظ ٹھکانہ بنا لیا ہے تو پہلے ان پر دلائل کے ذریعے اسلام کی حقانیت واضح کی جائے گی اور انہیں توبہ کی دعوت دی جائے گی۔ اگر وہ توبہ نہ کریں تو ان سے باقاعدہ جنگ کی جائے گی اور ان سے جنگ کے وہی احکام ہوں گے جو اہل حرب (کافروں) سے جنگ کے ہیں یعنی اچانک حملہ آور ہونا، شب خون مارنا، علی الاعلان صف آراء ہونا اور

مقابلہ کرنے والوں اور بھاگنے والوں سے لڑنا جائز ہے۔ اور جو گرفتار ہو کر بھی توبہ نہ کرے اسے باندھ کر قتل کر دیا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ان کو غلام بنانا جائز نہیں ہے۔ مرتدین پر غلبہ پانے کے بعد ان کی اولاد کو قید نہ کیا جائے خواہ وہ زمانۂ ارتداد کی ہو یا بعد کی۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ارتداد کے زمانے کی اولاد کو قیدی بنا لیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرتدین کی جو عورتیں دار الحرب پہنچ گئی ہوں انہیں قید کیا جا سکتا ہے اور ان کا جو مال غنیمت میں آئے گا وہ تقسیم نہیں ہوگا، بلکہ مقتولین کا فئے بن جائے گا اور زندہ بچ رہنے والوں کا مال علی حالہٖ رہے گا اگر وہ دوبارہ اسلام قبول کر لیں گے تو انہیں مل جائے گا اور بصورت دیگر فئے میں داخل کر دیا جائے گا۔ اور جو مرتد مجہول حال ہو گئے ہوں کہ ان کے بارے میں پتہ نہ ہو کہ وہ مردہ ہیں یا زندہ ان کا مال بھی فئے میں داخل ہو جائے گا۔

اگر جنگ کے دوران مسلمانوں نے مرتدین کو کوئی نقصان پہنچایا ہو پھر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائیں تو ان کے نقصان کی کوئی تلافی نہ ہوگی اور مرتدین نے حالت ارتداد میں مسلمانوں کا جو نقصان کیا ہوگا وہ اس کا تاوان ادا کریں گے۔ البتہ جنگ کے دوران ہونے والے نقصان کے تاوان میں اختلاف ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ وہ حالت جنگ کے نقصان کے بھی ضامن ہوں گے اس لیے کہ مرتد ہونے کی معصیت ان سے قابل ضمان اموال کا تاوان ساقط نہیں کرتی۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ وہ حالت جنگ کے کسی جانی یا مالی نقصان کے ضامن نہیں ہوں گے۔ اس لیے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کے عہد خلافت میں مرتدین نے مسلمانوں کو جانی اور مالی نقصان پہنچایا تھا، تو حضرت عمر رضؓ نے فرمایا تھا کہ نہ ہم تمہارے مقتولین کا تاوان دیں گے اور نہ تم پر ہمارے مقتولین کا تاوان عائد ہے۔ بعد ازاں سب کا اسی اصول پر عمل رہا۔ چنانچہ جب طلیحہ قتل اور قید کے جرائم کے ارتکاب کے بعد قید ہو کر آیا اور وہ مسلمان ہو گیا تو حضرت عمر رضؓ نے اس سے کچھ مؤاخذہ نہیں فرمایا اور اس کو لوگوں کے جان و مال کا ضامن نہیں

ٹھہرایا۔ اور ایک مرتبہ حضرت عمرؓ صدقات کی تقسیم فرما رہے تھے کہ مرتد ابوشجرہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا مجھے بھی دیجیے۔ آپؓ نے پوچھا تو کون ہے؟ اس نے کہا۔ ابوشجرہ، آپؓ نے فرمایا، دشمنِ خدا تو وہی نہیں ہے جس نے یہ شعر کہا ہے۔

وردیت رمحی من کتیبۃ خالد ٭ وانی لارجوا بعدھا ان اعمرا

(ترجمہ) "میں نے اپنے نیزے کو خالد کے دستہ لشکر سے سیراب کیا ہے اور اس کے بعد مجھے امید ہے کہ میں عمرؓ کو قتل کروں گا۔"

حضرت عمرؓ نے اسے درّے سے مار لگائی اور بعد میں وہ اپنی قوم میں چلا گیا اور یہ اشعار کہے۔

منّ علینا ابوحفص بنائلہ ٭ وکل مختبط یوماً لہ ورق

ماذال یضربنی حتی حذیت لہ ٭ وحال من دون بعض البغیۃ الشفق

لما رھبت اباحفص وشرطتہ ٭ والشیخ یفزع احیانا فینحمق

(ترجمہ) "ابوحفص نے مجھے اپنا عطیہ دینے میں بخل کیا حالانکہ ہر محتاج کبھی نہ کبھی روپے پیسے والا ہو جاتا ہے انہوں نے مجھے اتنا مارا کہ میری ہوا نکل گئی، میری آرزو کی تکمیل میں ابوحفص اور اس کی پولیس کا خوف حائل رہا، بڈھا بعض مرتبہ مار مار کر احمق بنا جاتا تھا۔"

چونکہ دوبارہ اسلام قبول کرنے کے بعد اس نے صرف زبان درازی کی تھی اس لیے حضرت عمرؓ نے اس کی سزا دی۔

دارالارتداد کے احکام

دارالارتداد کے احکام ایک لحاظ سے دارالحرب سے مختلف اور ایک لحاظ سے دارالاسلام سے مختلف ہیں۔ یہ دارالحرب سے ان چار وجوہ کی بنا پر مختلف ہے۔

۱۔ دارالارتداد والوں سے اس شرط پر مصالحت درست نہیں ہے کہ وہ بدستور اپنے علاقے پر قابض رہیں جب کہ دارالحرب سے اس شرط پر صلح جائز ہے۔

۲۔ مال کے بدلے میں بھی ان سے صلح درست نہیں ہے جب کہ اہل حرب سے مصالحت جائز ہے۔

۳- ان کو غلام اور باندی بنانا درست نہیں ہے مگر اہل حرب کو غلام بنانا درست ہے۔

۴- جہاد میں شریک مجاہدین ان کے مال کے مالک نہیں ہوں گے جب کہ اہل حرب کے مال کے غنیمت کے طور پر مالک ہو سکتے ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرتدین کا حکم بت پرست مشرکین کا سا ہے کہ ان کا علاقہ دارالحرب ہو گا، انہیں غلام بنایا جا سکے گا اور ان کا مال غنیمت میں تقسیم ہو گا اور ان کی زمین فئے قرار دی جائے گی۔

دارالارتداد اور دارالاسلام میں فرق کی یہ چار وجوہ ہیں۔

۱- ان کو مشرکوں کی طرح قتل کیا جائے گا خواہ وہ مقابلہ کر رہے ہوں یا مفرور ہو کر بھاگ رہے ہوں۔

۲- ان کو بحالت قید اور آزاد ہونے کی صورت میں قتل کرنا جائز ہے۔

۳- ان کا مال تمام مسلمانوں کے لیے فئے ہے۔

۴- عدت گزرنے کے بعد ان کے نکاح ٹوٹ جائیں گے اگرچہ میاں بیوی ایک ساتھ مرتد ہوئے ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر دونوں میں سے ایک مرتد ہو تو نکاح باطل ہو جائے گا اور اگر دونوں ایک ساتھ مرتد ہوئے ہوں تو نکاح باطل نہیں ہو گا۔

اگر کسی شخص پر ارتداد کا الزام ہو مگر وہ خود انکار کرے تو بغیر قسم کے اس کا انکار معتبر ہے اور اگر اس کے ارتداد پر شہادت قائم ہو جائے تو محض انکار ارتداد سے وہ مسلمان متصور نہیں ہو گا جب تک کہ وہ دونوں کلمۂ شہادت زبان سے ادا کرے۔

زکوٰۃ سے انکار

اگر کوئی جماعت زکوٰۃ کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہوئے زکوٰۃ نہ دے تو مرتد متصور ہو گی اور اس پر مرتدوں کے احکام جاری ہوں گے، اور اگر یہ جماعت زکوٰۃ کے واجب ہونے کا انکار نہیں کرتی تو مسلمان باغیوں کے حکم میں ہو گی اور عدم

ادائیگی پر ان سے مقابلہ کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ منکرین زکوٰۃ سے جنگ نہیں کی جائے گی، جب کہ حضرت ابو بکر صدیق رضؓ نے زکوٰۃ نہ دینے والوں سے حالانکہ وہ اسلام کے مدعی تھے جنگ کی تھی۔ حضرت عمر رضؓ نے حضرت ابو بکر رضؓ سے فرمایا کہ آپ ان مانعین زکوٰۃ سے کس طرح جہاد کریں گے جب کہ یہ کلمہ گو ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

"مجھے حکم ہے کہ میں مشرکین سے اس وقت تک جہاد کروں، جب تک وہ لا الٰہ الا اللہ نہ کہہ لیں، جب وہ یہ کلمہ کہہ لیں تو ان کی جان و مال اور اولاد میری جانب سے محفوظ ہو گئے۔ سوائے اس کے کہ ان پر کوئی اسلامی حق لازم ہو۔"

اس پر حضرت ابو بکر رضؓ نے فرمایا یہ زکوٰۃ بھی تو اسلام ہی کا حق ہے۔ اچھا اگر وہ نماز چھوڑنا چاہیں، روزہ چھوڑنا چاہیں، حج چھوڑنا چاہیں، تو کیا کرو گے؟ اس طرح تو اسلام کی ہر گرہ کھل جائے گی۔ خدا کی قسم اگر وہ ایک اونٹنی یا رسی کے دینے سے باز رہیں گے جو وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں دیا کرتے تھے تو میں ان سے جہاد کروں گا، حضرت عمر رضؓ نے فرمایا کہ اللہ سبحانہٗ نے مجھے بھی وہ بات سمجھا دی جو اس نے حضرت ابو بکر رضؓ کو سمجھائی تھی۔

مانعینِ زکوٰۃ کے سردار حارثہ بن سراقہ کے ان اشعار سے ان کے اسلام کا اظہار ہوتا ہے۔

الا فاصبحینا قبل نائرۃ الفجر ؛ لعل المنایا قریب ولا ندری

اطعنا رسول اللہ ما کان بیننا ؛ فیا عجبا ما بال ملک ابی بکر

فان الذی سألوکم فمنعتموہ ؛ لکالتمر او احلی الیہم من التمر

سنمنعکم ما کان فینا بقیۃ ؛ کرام علی العزاء فی ساعۃ العسر

(ترجمہ) "صبح طلوع ہونے سے پہلے ہمیں شراب پلا دے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موت

قریب کھڑی ہو اور ہمیں معلوم بھی نہ ہو، جب تک ہم میں رسولؐ خدا موجود رہے ہم ان کی اطاعت کرتے رہے، تعجب ہے ابوبکرؓ کو حکومت کا کیا حق ہے، تمہیں معلوم ہے، انہوں نے تم سے جو کچھ مانگا اور تم نے انہیں نہ دیا وہ ان کے نزدیک کھجور بلکہ کھجور سے بھی زیادہ شیریں ہے۔ جب تک ہم میں تنگی کے وقت صبر کرنے والے موجود ہیں ہم تمہیں کچھ بھی نہیں دیں گے"۔

باغیوں سے جنگ کے اصول

جب کوئی جماعت اپنا جدا مسلک ایجاد کر کے مسلمانوں کی جماعت کی مخالفت کرے مگر امام کی اطاعت سے نہ ہٹے اور نہ مسلمانوں سے جدا جمع ہو کر اپنی علیحدہ قوت بنائے بلکہ مسلمانوں ہی کے درمیان متفرق طور پر رہتے رہیں، اس طرح کہ مسلمانوں کو ان پر قدرت حاصل ہو۔ تو ان لوگوں کے ساتھ جنگ نہیں کی جائے گی بلکہ ان کے اوپر پُرامن شہریوں ہی کے احکام جاری ہوں گے خواہ وہ حقوق سے متعلق ہوں یا حدود سے۔

خارجیوں کی جب ایک جماعت حضرت علی رضؓ کی مخالف ہو گئی اور ان میں سے کسی نے منبر پر کھڑے ہو کر یہ نعرہ بلند کیا کہ لَاحُکْمَ اِلَّا لِلّٰہِ (حکمرانی اللہ کے سوا کسی کی نہیں) اس پر حضرت علی رضؓ نے فرمایا، ایک سچی بات ہے جس سے مقصود باطل ہے۔

حضرت علی رضؓ نے ان لوگوں سے فرمایا، ہم تمہیں تین رعائتیں دیتے ہیں تمہیں مسجدوں میں اللہ کی عبادت سے نہیں روکا جائے گا، تمہارے ساتھ لڑائی کی ابتداء نہیں کی جائے گی اور جب تک تم ہمارے ساتھ ہو تمہارا فئے میں حصہ ملنا بند نہیں ہو گا۔

اگر یہ لوگ پرامن شہریوں کے ساتھ مل کر رہ رہے ہوں اور اس کے ساتھ ہی اپنے عقیدے کی تبلیغ و اشاعت کر رہے ہوں تو امام کو چاہیے کہ اُن کو اُن کے غلط عقیدے اور ان کی بدعت سے آگاہ کرے تاکہ وہ مسلمانوں کے صحیح عقیدے کو اختیار کر لیں۔

ان میں سے جو ابتری اور بدنظمی پھیلائے اسے امام تعزیری سزا دے سکتا ہے، لیکن سزائے موت یا سزائے حد نہیں دے سکتا۔ اس لیے کہ فرمان نبوتؐ ہے کہ

"جب تک ان تین باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ موجود ہو، مسلمان کا خون جائز نہیں ہے ایمان لا کر مرتد ہو گیا ہو، شادی شدہ ہو کر ارتکاب زنا کیا ہو، کسی انسان کو ناحق قتل کیا ہو۔"

اگر باغی عام مسلمانوں سے علیحدہ ہو کر اپنا مستقل ٹھکانہ بنا لیں لیکن اپنے اوپر لازم حقوق ادا کرتے رہیں اور امام کے مطیع رہیں تو ان سے جنگ نہیں کی جائے گی۔ چنانچہ خارجیوں کی ایک جماعت حضرت علیؓ سے جدا ہو کر نہروان میں مقیم ہو گئی تھی۔ حضرت علیؓ نے وہاں اپنا عامل مقرر کر کے بھیجا جو ایک عرصہ تک امن و صلح کے ساتھ حاکم رہا، بعد میں خارجیوں نے اسے قتل کر دیا، حضرت علیؓ نے مطالبہ فرمایا کہ قاتل ان کے حوالے کر دیا جائے انہوں نے انکار کیا اور کہنے لگے کہ ہم سب نے اسے قتل کیا ہے۔ اس کے بعد آپؓ نے ان پر حملہ کیا اور بہت سوں کو مار ڈالا۔

اگر باغی جماعت اطاعت امام سے گریز کرنے لگے اور لوگوں کے حقوق کی ادائیگی سے باز رہے اور خود ہی اپنے علاقہ میں محصولات وصول کرنے اور احکام جاری کرنے لگے تو اگر انہوں نے کسی کو اپنا سردار مقرر کیے بغیر محصولات لیے ہیں وہ غصب کے حکم میں ہوں گے یعنی ادا کرنے والا اس حق سے بری الذمہ نہیں ہو گا اور یہ جاری شدہ احکام کالعدم ہوں گے۔

اور اگر انہوں نے اپنا امام مقرر کر لیا اور اس کے بعد اس کے احکام سے محصولات وصول کیے گئے اور دیگر احکام کا اجراء ہوا تو نہ تو محصولات کی دوبارہ ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا اور نہ جاری شدہ احکام کو کالعدم قرار دیا جائے گا۔ لیکن دونوں صورتوں میں ان سے جنگ کی جائے گی تاکہ وہ علیحدگی چھوڑ کر مسلمانوں کے امام کے مطیع ہو جائیں۔

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا
بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي

تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْٓءَ اِلٰٓی اَمْرِ اللّٰہِ فَاِنْ فَآءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَہُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوْا اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ۔ (الحجرات: ۹)

"اور اگر اہل ایمان میں سے دو گروہ آپس میں لڑ جائیں پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے گروہ پر زیادتی کرے تو زیادتی کرنے والے سے لڑو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف پلٹ آئے۔ پھر اگر وہ پلٹ آئے تو ان کے درمیان عدل کے ساتھ صلح کرا دو۔ اور انصاف کرو کہ اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔"

آیت مذکورہ کے الفاظ فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰھُمَا کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ جنگ میں زیادتی کرکے باغی ہو جائے، دوسرے یہ کہ صلح سے روگردانی کرکے باغی ہو جائے۔

فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ کا مطلب یہ ہے کہ ان سے تلوار سے مقابلہ کیا جائے تاکہ وہ بغاوت اور مخالفت سے باز آجائیں۔

حَتّٰی تَفِیْٓءَ اِلٰٓی اَمْرِ اللّٰہِ کا حضرت سعید بن جبیرؓ نے یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ اس صُلح کی جانب جس کا اللہ نے حکم دیا ہے لوٹ آئیں اور حضرت قتادہ نے یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ دوسروں کے حقوق کے بارے میں قرآن وسنت کی جانب رجوع کریں۔

فَاِنْ فَآءَتْ کا مطلب یہ ہے کہ بغاوت ترک کر دیں۔ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَہُمَا بِالْعَدْلِ کے بھی دو مطلب ہیں، یعنی یہ کہ یہاں عَدل سے مراد قرآن ہے یا حق ہے۔

اگر امام کسی شخص کو باغیوں سے جنگ کے لیے بھیجے تو اسے چاہیے کہ وہ پہلے انہیں متنبہ کرے اور انجام سے ڈرائے اور انہیں توبہ کرنے کا موقعہ دے اگر باز نہ آئیں تو سامنے سے مقابلہ کرے اچانک حملہ آور نہ ہو اور شب خون نہ مارے۔

باغیوں سے جنگ اور مشرکوں اور مرتدوں سے جنگ میں یہ آٹھ امور مابہ الامتیاز ہیں۔

۱۔ باغیوں سے مقابلے کا مقصد انہیں سرکشی اور بغاوت سے باز رکھنا ہے

ان کو قتل اور ہلاک کرنا مقصود نہیں ہے۔ جب کہ مشرکوں اور مرتدوں کا استیصال کرنا بھی مقصود ہے۔

۲۔ باغی صرف مقابلے پر آجانے کے بعد قتل کیے جاتے ہیں اور مشرکوں اور مرتدوں کو ہر طرح قتل کرنا درست ہے۔

۳۔ باغیوں کے زخمی قتل نہیں کیے جائیں گے اور مشرکین اور مرتدین کے زخمیوں کو قتل کرنا درست ہے حضرت علیؓ نے جنگ جمل میں یہ اعلان فرمایا تھا کہ بھاگنے والوں کا تعاقب نہ کیا جائے اور زخمیوں کو قتل نہ کیا جائے۔

۴۔ باغی قیدیوں کو حبس میں رکھا جائے گا جب کہ مشرک اور مرتد قیدی قتل کیے جا سکتے ہیں اور جن باغی قیدیوں کے بارے میں یہ اطمینان ہو کہ وہ دوبارہ باغیوں کے ساتھ شریک نہ ہوں گے انہیں چھوڑ دیا جائے۔ بغاوت کے ختم ہو جانے کے بعد کسی کو بھی قید میں رکھنا درست نہیں ہے۔ حجاج بن یوسف نے قطری بن مجاۃ کے ایک شخص کو سابقہ تعارف کی بنا پر چھوڑ دیا، قطری نے اس سے کہا، جاؤ دشمن خدا حجاج سے جا کر جنگ کرو تو اس نے کہا کیا میں اس سے جنگ کروں جس نے اپنے احسانات سے میرے ہاتھ باندھ دیئے اور میری گردن غلامی سے آزاد کر کے اپنا غلام بنا لیا، پھر یہ اشعار پڑھے۔

أقاتل الحجاج عن سلطانه ❊ بيد تقر بانها مولاتها
انی اذا لاخو الزيادة والذی ❊ شهدت باقبح فعله غداته
ماذا اقول اذا برزت ازاءه ❊ فی الصف احتجت له فعلاته
اقول جار علی لا انی اذا ❊ لاحق من جارت علیه ولاته
وتحدث الاقوام ان صانعا ❊ غرست لدی فحنظلت نخلاته

(ترجمہ) "کیا میں اس ہاتھ سے حجاج سے لڑوں جو اس کا غلام ہو چکا ہے۔ یہ تو انتہا درجے کی غداری ہے، جب میں اس کے مقابلے پر آؤں گا تو اس کے جو مجھ پر احسانات ہیں ان کے بارے میں کیا کہوں گا، کیا یہ کہوں کہ اس نے مجھ پر ظلم کیا ہے تو پھر تو اس کے کارندے

ضرور مجھے پکڑ لیں گے۔ میں یہ نہیں چاہتا کہ لوگ یہ کہیں کہ اس نے مجھ پر جو احسانات کیے میں نے ان کا جواب احسان فراموشی سے دیا۔"

۵۔ باغیوں کے مال غنیمت میں نہیں لیے جاتے اور نہ ان کی اولاد کو غلام بنایا جاتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ۔

"دارالاسلام کی ہر شئے مامون ہے جب کہ دارالشرک کی ہر شئے جائز ہے۔"

۶۔ باغیوں کے ساتھ جنگ میں مشرک حلیف یا ذمی سے مدد نہ لی جائے مگر مشرکین اور مرتدین سے جنگ میں ان سے مدد لی جا سکتی ہے۔

۷۔ باغیوں سے وقتی صلح یا مال کے بدلے صلح درست نہیں ہے بلکہ اگر صلح کر لی جائے تو اس کا ایفا ضروری نہیں ہے، اگر فوری طور پر ان سے جنگ کی قدرت نہ ہو تو مناسب تیاری تک انتظار ضروری ہے اگر بعوض مال صلح کی گئی ہو تو وہ بھی باطل ہے اور یہ روپیہ اگر فئے اور صدقات کا ہو تو واپس نہ کیا جائے بلکہ فئے کو اس کے مستحقین میں اور صدقات کو اس کے مستحقین میں تقسیم کر دیا جائے اور اگر مال باغیوں کا ہو تو اس کا مالک بننا درست نہیں ہے، بلکہ ان کو واپس کر دیا جائے۔

۸۔ باغیوں کے خلاف منجنیق استعمال نہ کی جائے ان کے مکانات نہ جلائے جائیں، کھجوریں نہ کاٹی جائیں۔ کیونکہ اگرچہ وہ باغی ہیں لیکن دارالاسلام کے باشندے ہیں جہاں ہر شئے کی حرمت ہوتی ہے اور وہ محفوظ ہوتی ہے۔ لیکن اگر اہل حق مسلمان محصور ہو جائیں اور اندیشہ ہو کہ باغی تباہ کر ڈالیں گے تو ان کا قتل کرنا اور ان پر منجنیق نصب کرنا جائز ہے۔

دیگر مسائل

باغیوں کے ہتھیاروں اور سواریوں سے فائدہ اٹھانا درست نہیں ہے اور جنگ کے دوران بھی ان کے سامان کو ان کے خلاف نہ استعمال کیا جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دوران جنگ ان کے سامان سے فائدہ اٹھانا درست ہے۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

"کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے۔"

لڑائی ختم ہونے کے بعد اہل حق کے پاس جو باغیوں کا مال ہو وہ واپس کر دیا جائے لیکن جنگ میں تلف ہو جانے والے مال کا کوئی تاوان نہیں ہے اور جو مال جنگ کی حالت کے سوا ضائع ہوا ہو تو ضائع کرنے والا اس کا ضامن ہو گا۔

اسی طرح اگر باغیوں نے جنگ کے علاوہ اہلِ حق مسلمانوں کے جان و مال کا اتلاف کیا ہو وہ اس کے ضامن ہوں گے اور جو جان و مال کا اتلاف انہوں نے جنگ کے دوران کیا ہو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اس صورت میں تاوان نہیں ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ تاوان لیا جائے گا اس لیے کہ معصیت سے حقوق اور تاوان ساقط نہیں ہوتے۔ لہٰذا قتل عمد کی صورت میں قصاص اور قتل خطا کی صورت میں دیت وصول کی جائے گی۔

مقتول باغیوں کو غسل بھی دیا جائے اور نماز بھی پڑھی جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ باغیوں کی نماز جنازہ بطور سزا نہ پڑھی جائے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اسلام میں مردے پر دنیاوی سزا نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

"میری امت پر مُردوں کو غسل دینا اور ان کی نماز جنازہ پڑھنا فرض کیا گیا ہے۔"

باغیوں کے ساتھ جنگ میں قتل ہو جانے والے اہل حق مسلمانوں کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ جس طرح کفار کے ساتھ جنگ میں شہید ہونے والے مسلمانوں کو احتراماً غسل نہیں دیا جاتا اور نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی اسی طرح باغیوں کے ہاتھوں شہید ہونے والے مسلمانوں کو نہ غسل دیا جائے گا اور نہ نماز پڑھی جائے گی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ یہ مسلمان ظلماً قتل ہوئے ہیں، ان کو غسل بھی دیا جائے اور نماز جنازہ بھی پڑھی جائے گی۔ چنانچہ مسلمانوں نے حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی نماز جنازہ پڑھی تھی اور

بعد ازاں حضرت علی رضؓ کی بھی نماز جنازہ پڑھی حالانکہ تینوں حضرات مظلوم شہید ہوئے تھے۔

قاتل اہلِ حق مقتول باغی کا وارث نہیں ہو گا اسی طرح قاتل باغی مقتول اہلِ حق کا وارث نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ فرمان نبوتؐ ہے کہ "قاتل وارث نہیں ہوتا"۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اہلِ حق باغی کا وارث ہو گا مگر باغی اہلِ حق کا وارث نہیں ہو گا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے وارث ہو سکتے ہیں کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے قتل کی تاویل کرتے اور اسے جائز سمجھتے ہیں۔

اگر ذمی تاجر باغیوں کے عُشور (محصول) وصول کرنے والے کے پاس سے گزریں اور وہ ان سے محصول لے لے تو اہلِ حق اس سے دوبارہ محصول لیں گے اس لیے کہ یہ تاجر اپنے ارادے سے باغیوں کے علاقے سے گزرے ہیں۔

اگر باغی دورانِ بغاوت جرائم حدود کے مرتکب ہوں تو ان پر قدرت حاصل ہونے کے بعد ان پر یہ حدود جاری ہوں گی اور ایک قول یہ ہے کہ حدود جاری نہیں ہوں گی۔

جرمِ راہزنی (حرابہ) اور اس کی سزا

مفسدوں کا جو گروہ پر امن شہریوں پر ہتھیار اٹھا لے راہزنی کرے اور لوٹ مار اور قتل و غارت کرے تو یہ جرمِ حرابہ کے مرتکب اور محاربؒ کہلائیں گے۔ ان کی سزا قرآن کریم میں اس طرح بیان ہوئی ہے۔

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ۔

(المائدہ: ۳۳)

"جو لوگ اللہ اور اس کے رسولؐ سے لڑتے ہیں اور زمین میں اس لیے تگ و دو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں ان کی سزا یہ ہے کہ قتل کیے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کر دیئے جائیں۔"

اس آیت کی تفسیر میں فقہاء کرام کے تین مسلک ہیں۔

۱۔ حضرت سعید بن المسیبؒ، مجاہد، عطاء اور ابراہیم نخعیؒ کی رائے یہ ہے کہ امام یا نائب امام کو یہ اختیار ہے کہ وہ مجرمین کو قتل کر دے اور سُولی نہ دے یا قتل بھی کر دے اور پھانسی بھی دے دے یا یہ کہ مقابل ہاتھ پیر کاٹ دے یا جلاوطن کر دے۔

۲۔ حضرت مالک بن انسؓ اور فقہائے مدینہ کی رائے یہ ہے کہ سزا مختلف افعال و صفات پر مختلف ہونی چاہیے یعنی یہ کہ ان میں صاحب رائے اور تدبیر کو قتل کر دیا جائے، مضبوط و توانا شخص کے مقابل ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں اور باقی کو تعزیر اور قید کی سزا دی جائے۔

۳۔ حضرت ابن عباسؓ، حسنؒ، قتادہ اور سدی کی رائے یہ ہے کہ مختلف افعال کا اعتبار کیا جائے اور صفات کو مد نظر نہ رکھا جائے یعنی جس شخص نے قتل کرنے اور لوٹنے کے جرم کا ارتکاب کیا ہو اسے قتل کیا جائے اور پھانسی دی جائے اور جس نے صرف قتل کیا ہو لوٹا نہ ہو اسے قتل کیا جائے پھانسی نہ دی جائے اور جس نے صرف لوٹا ہے قتل نہیں کیا ہے اس کے مقابل کے ہاتھ پیر قطع کیے جائیں۔ اور جس نے فسادیوں میں شامل ہو کر صرف ان کی قوت میں اضافہ کیا اور خود کوئی لوٹ مار اور قتل کے جرائم نہیں کیے اسے تعزیر ہی سزا دی جائے۔

یہی آخری رائے امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر محاربین نے قتل اور لوٹ دونوں جرائم کا ارتکاب کیا ہو تو امام کو اختیار

ہے کہ پہلے قتل کرے پھر پھانسی دے یا پہلے مخالف ہاتھ پیر قطع کرکے پھر پھانسی دے اور جو لوگ محاربین کی کثرت تعداد اور ان کی قوت کا باعث بنے ہوں ان کا بھی یہی حکم ہے۔

اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ کے چار مفہوم بیان کیے گئے ہیں، حضرت مالک بن انسؒ، حسنؒ، قتادہؒ اور زہریؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کو دارالاسلام سے نکال کر دارالحرب بھیج دیا جائے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور سعید بن جبیرؒ کی رائے یہ ہے کہ دوسرے شہر بھیج دیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ قید میں ڈال دیا جائے اور حضرت ابن عباسؓ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ حدود قائم کرنے کے لیے انہیں شہر سے باہر لے جائیں۔

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ کی تفسیر سے متعلق چھ آرا ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حسنؒ، مجاہدؒ اور قتادہؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت برسر جنگ کافروں سے متعلق ہے جو اسلام قبول کرکے تائب ہو جائیں اور اس سے مسلمان مراد نہیں ہیں، اس لیے کہ توبہ مسلمانوں کے ذمے سے حقوق اور حدود ساقط نہیں کرتی۔

حضرت علی بن ابی طالبؓ اور شعبیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ آیت ان برسر پیکار مسلمانوں سے متعلق ہے جو امام کے قابو میں آنے سے پہلے امان کے طالب ہوں اور توبہ کرنا چاہیں۔ کیونکہ بغیر طلب امان محض توبہ کارآمد نہیں ہوتی۔

عروۃ بن الزبیرؓ کا قول یہ ہے کہ یہ آیت اس مسلمان کے بارے میں ہے جو دارالحرب چلا گیا ہو اور گرفت میں آنے سے پہلے توبہ کرکے واپس آجائے۔

ابن عمرؓ، ربیعہؒ اور حکم بن عیینہ کی رائے میں یہ آیت اس شخص سے متعلق ہے جو دارالاسلام میں رہتے ہوئے قوت حاصل کر رہا ہو اور گرفت سے قبل ہی تائب ہو جائے اور اگر زور و قوت نہ رکھتا ہو تو اس سے مؤاخذہ نہیں ہوگا۔

امام شافعی رح کی رائے یہ ہے کہ اگر زور و قوت نہ رکھتا ہو اور گرفت میں آنے

سے پہلے تائب ہو جائے تو لوگوں کے حقوق کے سوا تمام حدود معاف ہو جائیں گی۔

حضرت مالک بن انسؒ کا قول یہ ہے کہ گرفت سے پہلے توبہ کر لینے سے جانی نقصان کے علاوہ تمام حدود اور حقوق العباد معاف ہو جاتے ہیں۔

مُحارِب اور باغی میں فرق

مُحارِب اگر کسی محفوظ مقام کو ٹھکانہ بنائے ہوئے ہوں تو ان سے مقابلے کی وہی صورتیں ہیں جو باغیوں سے مقابلے کی ہیں البتہ پانچ امور میں فرق ہے۔

۱۔ محاربین کو مقابلے اور فرار دونوں صورتوں میں قتل کیا جا سکتا ہے جب کہ باغیوں کا فرار کی صورت میں تعاقب درست نہیں ہے۔

۲۔ محاربین کو قتل کا ارادہ اور نیت کرنا جائز ہے جب کہ اہلِ بغاوت کو عمداً قتل کرنا درست نہیں ہے۔

۳۔ محاربین سے جانی اور مالی نقصان کا مؤاخذہ ہوگا باغیوں سے نہیں ہوگا۔

۴۔ محاربین کے گرفتار شدگان کو محبوس کرنا جائز ہے باغیوں کو نہیں۔

۵۔ محاربین کی طرف سے وصول کیے گئے خراج اور صدقات غصب کے حکم میں ہوں گے اور ان کی ادائیگی کرنے والے بری الذمہ نہیں ہوں گے۔

اگر حاکم صرف فساد کو دور کرنے کے لیے مامور ہوا ہو تو ان پر غلبہ پانے کے بعد وہ حدود اور سزا کے اجراء اور حقوق کے مطالبے کا مجاز نہیں ہے بلکہ اسے چاہیے کہ وہ مجرموں کو امام کے سامنے پیش کر دے اور امام اپنے حکم سے سزائیں اور حدود جاری کرے اور لوگوں کے حقوق کی ادائیگی کرائے۔

اگر امیر کو عام اختیارات دیے گئے ہوں یعنی اسے مقابلہ کرنے، حدود جاری کرنے اور لوگوں کے حقوق دلوانے کی اجازت ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے مگر ان اختیارات کے استعمال کے لیے اس کا عالم اور صاحبِ عدالت ہونا ضروری ہے۔ تاکہ وہ صحیح طور پر حدود نافذ کر سکے اور لوگوں کے حقوق دلوا سکے۔

محاربین کی سزائیں

مجرموں کے خلاف ثبوت جرم کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ مجرم بلا جبر و اکراہ اور بغیر کسی مارپیٹ کے خود اقبال جرم کرے اور دوسرے یہ کہ مجرم کے خلاف شہادت فراہم ہو جائے۔ اگر جرم ثابت ہو جائے تو جو شخص قتل اور لوٹ دونوں جرائم کا مرتکب ہوا ہوا ہو اسے قتل کرا کر پھانسی پر لٹکا دیا جائے۔ اور امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ زندہ کو پھانسی پر لٹکا کر نیزے مار کر قتل کیا جائے محارب کا قتل کرنا فرض ہے، اس کو اگر صاحبِ حق بھی معاف کرے تو معاف نہیں ہوتا پھانسی پر تین روز سے زائد نہ لٹکایا جائے اور اس کے بعد اتار دیا جائے۔

اور جس شخص نے قتل کیا لوٹا نہیں اس کو قتل کیا جائے، پھانسی نہ دی جائے۔ اور اس کو غسل دے کر نماز بھی پڑھی جائے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جس حاکم نے اس کے قتل کا حکم دیا ہے وہ نماز نہ پڑھے باقی لوگ پڑھیں۔

اور جس نے مال لوٹا ہو قتل نہ کیا ہو اس کے بالمقابل کے ہاتھ اور پیر قطع کیے جائیں یعنی دایاں ہاتھ چوری کی سزا میں اور بایاں پیر علی الاعلان ارتکاب جرم کی سزا میں۔

اور جس نے صرف زخمی کیا ہو اور قتل اور لوٹ دونوں جرائم میں سے کسی کا مرتکب نہ ہوا ہو تو اگر ایسا زخم ہے جس کا بدلہ قصاص ہوتا ہے تو قصاص لیا جائے زخم قصاص کے واجب ہونے کے لحاظ سے دو قسم کا ہوتا ہے، ایک وہ زخم جو ناقابل معافی ہیں اور ان کا بدلہ لینا واجب ہے، جیسے قتل۔ اور دوسرے وہ زخم جن کا بدلہ صاحبِ حق طلب بھی کر سکتا ہے اور معاف بھی کر سکتا ہے۔

اگر زخم کی نوعیت یہ ہو کہ اس میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو دیت دی جائے گی، بشرطیکہ صاحب حق کا مطالبہ ہو اور اگر وہ بخش دے تو معاف ہو جائے گی۔

اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا ہو اور مفسدوں کے ساتھ شریک ہو کر ان کی تعداد میں اضافہ کیا ہو تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی اور قید بھی کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے ہاتھ پیر کاٹنا درست نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک درست ہے۔

کیونکہ حکماً یہ بھی لوٹ مار کرنے والوں کا شریک ہے۔

اگر گرفتار ہونے کے بعد محاربین توبہ کرلیں تو اس توبہ کا تعلق خدا کے یہاں ان کے گناہوں کی معافی سے ہوگا مگر دنیا میں جاری ہونے والی حدود معاف نہیں ہوں گی اور نہ لوگوں کے حقوق ساقط ہوں گے۔ اور اگر گرفتاری سے قبل ہی توبہ کرلی تو حقوق اللہ (حدود) معاف ہو جائیں گے مگر حقوق العباد معاف نہیں ہوں گے۔

اگر محارب صرف جرم قتل کا مرتکب پایا جائے تو ولی مقتول کو اختیار ہوگا کہ قصاص لے لے یا معاف کردے گویا توبہ کا فائدہ یہ ہوگا کہ قتل لازمی نہیں رہے گا اور اگر اس نے صرف مال لُوٹا ہے تو توبہ سے قطع کی سزا ساقط ہو جائے گی، مگر مال کا تاوان صرف معاف کرنے سے ساقط ہوگا۔

لُوٹ مار کے جرم (حرابہ) کا حکم ہر جگہ یکساں ہے خواہ شہر میں ہو یا راستے اور جنگل میں، بہر صورت سزا یکساں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ ان سزاؤں کے اجراء کا تعلق اس جرم سے ہے جس کا وقوع آبادی سے دُور ہوا ہو اس لیے کہ وہاں مظلوموں کو مدد نہیں پہنچ سکتی۔ اور شہر اور آبادی میں اس جرم پر یہ سزائیں جاری نہیں ہوں گی[1]

اگر محارب گرفتاری کے بعد یہ دعویٰ کریں کہ ہم گرفتاری سے قبل توبہ کرچکے ہیں مگر علامات سے اس بات کی تائید نہ ہو تو ان کے اس دعویٰ کو باطل متصور کیا جائے گا اور حدود جاری ہوں گی۔ اور اگر قرائن سے تائید ہو جائے کہ انہوں نے توبہ کی ہے مگر ان کے پاس شرعی شہادت موجود نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ دعویٰ قبول کرلیا جائے کہ اس دعویٰ سے شبہ پیدا ہو گیا ہے اور شبہ سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ اور دوسری یہ کہ دعویٰ قبول نہ کیا جائے، اس لیے کہ شہادت صحیحہ کا ہونا جس سے یہ ثابت ہو جائے کہ فی الواقع وہ گرفتاری سے قبل توبہ کرچکے ہیں ضروری ہے اور شبہ وہ معتبر ہے جو فعل (جرم) کے ساتھ وابستہ ہو اور وہ شبہ معتبر نہیں ہے جو ارتکاب جرم کے بعد پیدا ہُوا ہو۔

---

[1] آبادی [illegible] دہشت زدہ کرکے لوٹ مار اور ڈاکہ زنی بھی فقہائے حنفیہ کے نزدیک حرابہ ہے۔

باب — ۶

قضاء

قاضی کی شرائط

جس شخص کو قاضی مقرر کیا جائے اس میں یہ سات شرائط موجود ہونی چاہئیں۔

۱۔ بالغ مرد ہو، اس لیے کہ نابالغ پر تو خود کوئی حکم نافذ نہیں ہوتا تو وہ دوسروں پر کس طرح کوئی حکم نافذ کر سکتا ہے۔ اور عورتوں کو ان مناصب کا اہل قرار نہیں دیا گیا ہے جو فیصلوں سے متعلق ہوں۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جن امور میں عورتوں کی شہادت درست ہے ان میں ان کی قضاء (فیصلہ) بھی درست ہے۔ امام ابن جریرؒ کے نزدیک جملہ احکام میں عورت کی قضا درست ہے۔ مگر اجماع امت اور فرمان الٰہی کی موجودگی میں ان کا قول قابلِ ترجیح نہیں ہے۔

اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَاۗءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَھُمْ عَلٰي بَعْضٍ۔ (النساء: ۳۴)

"مرد عورتوں پر قوام ہیں، اس بناء پر کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے۔"

۲۔ ہوشیار، سمجھدار اور دور اندیش ہو اور غفلت اور نسیان سے محفوظ ہو تاکہ الجھے ہوئے سخت معاملات کو سلجھا سکے۔

۳۔ آزاد ہو، اس لیے کہ غلام کو تو اپنے اوپر بھی اختیار نہیں ہوتا تو اسے دوسروں پر اختیار کیونکر حاصل ہو سکتا ہے اور نیز یہ کہ جب غلامی کی وجہ سے شہادت کا اہل نہیں ہے تو تنفیذ احکام اور عہدۂ قضاء پر تقرر کا بھی اہل نہیں ہو گا، یہی حکم مُکاتب[1]، مدبّر اور جزوی غلام کا ہے کہ یہ سب مکمل آزادی سے محروم ہیں مگر غلام معتق

---

[1] مُکاتَب وہ غلام جس نے بالاقساط ایک مقررہ رقم کی ادائیگی پر اپنے مالک سے اپنی آزادی کا معاملہ کر لیا ہو۔ مدبّر وہ غلام جس کو اس کے مالک نے کہہ دیا ہو کہ وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہو جائیگا۔ (ص۔ صدیقی)

بن سکتا ہے۔ روایتِ حدیث بھی کر سکتا ہے۔ اور آزاد ہو جانے کے بعد قاضی بھی بن سکتا ہے۔ اگرچہ آزاد کرنے والے کو حق ولایت حاصل ہے مگر یہ کسی منصب کے حصول میں معتبر نہیں ہے۔

۴۔ مسلمان ہو، اس لیے کہ شہادت کے لیے بھی اسلام کی شرط ہے۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا۔

(النساء : ۱۴۱)

"اللہ نے کافروں کے لیے مسلمانوں پر غالب آنے کی ہرگز کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔"

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غیر مسلم اپنے ہم مذہب لوگوں کا قاضی بن سکتا ہے، چونکہ اکثر سلاطین عموماً غیر مسلموں کا جج انہی غیر مسلموں سے مقرر کر دیتے ہیں اس لیے یہ اصول تسلیم کر لیا گیا ہے مگر درحقیقت غیر مسلم قاضی نہیں بن سکتا بلکہ صرف سردار بن سکتا ہے کہ اس کے ہم قوم خود ہی اس کی بات مان لیں، یہ نہیں کہ اس کا حکم از روئے شریعت نافذ ہو جاتا ہو، بلکہ اگر اس کے ہم قوم اپنے فیصلے اس کے پاس نہ لے کر جائیں تو اسلامی حکم کا نفاذ راجح ہو گا۔

۵۔ اسلام کے نظامِ حکومت میں ہر قسم کے حاکم کی ایک لازمی شرط یہ ہے کہ وہ عادل (پارسا) ہو۔ اور اسلامی قانون میں عدالت (پارسائی) سے مراد یہ ہوتی ہے کہ آدمی سچا ہو، امانت دار ہو، پرہیزگار ہو، اس کی سیرت بے داغ اور اس کا کردار غیر مشتبہ ہو، خوشی اور ناراضی میں مغلوب نہ ہوتا ہو اور دین و دنیا کے تمام امور میں مروت برتتا ہو۔ ان صفات کی موجودگی کے بعد ہی کوئی شخص شہادت کا اہل قرار پاتا ہے اور یہی وہ صفات ہیں جن کی موجودگی کے بعد کوئی شخص اسلامی نظام حکومت میں کوئی منصب پانے کا اہل بنتا ہے۔ جس میں یہ صفات موجود نہ ہوں وہ نہ گواہی دے سکتا ہے اور نہ حاکم بن سکتا ہے اور طبعاً قاضی بھی نہیں بن سکتا۔

۶۔ سننے اور دیکھنے کی صلاحیتیں پوری طرح موجود ہوں، تاکہ وہ پوری طرح حقوق کی صحت کو ثابت کر سکے اور مدعی اور مدعیٰ علیہ میں فرق اور اقرار کرنے والے اور انکار کرنے والے میں امتیاز کر سکے اور جس کا حق ہو اسے اس کا حق مل سکے۔ لہٰذا اندھے کی حکومت باطل ہے۔ مگر امام مالکؒ کے نزدیک اندھے کی گواہی بھی درست ہے اور اس کی حکومت (فیصلہ دینا) بھی درست ہے۔ بہرے کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے۔ اس کے برعکس اعضائے جسم کی سلامتی امامت کے لیے تو شرط ہے مگر قضاء کی شرط نہیں ہے۔ اس لحاظ سے معذور قاضی ہو سکتا ہے مگر منصب کے وقار کے مدنظر مناسب یہی ہے کہ قاضی وہی شخص مقرر کیا جائے جس کے تمام اعضاء سلامت ہوں۔

۷۔ علوم شرعیہ کے اصول سے مکمل واقفیت اور جزئیات میں اعلیٰ مہارت رکھتا ہو۔

اسلامی قانون کے چار اصولِ استنباط

اسلامی قانون کے اصول چار ہیں۔

پہلا اصول۔ کتاب اللہ۔ قاضی اس کا ایسا عالم ہو کہ تمام آیات کے ناسخ اور منسوخ، محکم اور متشابہ، عام اور خاص اور مجمل اور مفسر سے بخوبی واقف ہو۔

دوسرا اصول سنت رسولؐ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی تمام فرامین نبوتؐ اور افعال نبوتؐ سے اس طرح واقف ہو کہ ان کی سندوں، ان کے تواتر و عدم تواتر وغیرہ تمام حالتوں سے آشنا ہو اور یہ جانتا ہو کہ کون سی حدیث صحت کے کس معیار پر ہے اور یہ کہ وہ کس خاص موقعے سے متعلق ہے۔

تیسرا اصول۔ اجماع ہے۔ یعنی یہ کہ قاضی ان مسائل سے واقف ہو جن پر علمائے سلف کا اجماع ہے اور ان مسائل سے بھی آگاہ ہو جن میں فقہائے کرام کا اختلاف رائے رہا ہے تاکہ اجماعی مسائل میں وہ اجماع پر عمل کر سکے اور اختلافی مسائل میں اجتہاد کر سکے۔

چوتھا اصول - قیاس ہے۔ یعنی یہ کہ قاضی قیاس کے اصول سے آشنا ہو تاکہ جن جزئیات میں شریعت کا کوئی حکم موجود نہیں ہے ان میں وہ ایسے اصولوں سے جو نص کے ذریعے بیان ہوئے ہیں اور اجماعی مسائل سے قیاس کر سکے۔ اور اس طرح وہ غیر معمولی واقعات کا حکم معلوم کر سکے۔

جو شخص ان مذکورہ اصول اربعہ سے واقف ہو وہ اہل اجتہاد میں شمار ہوگا اور اس کا قاضی اور مفتی بننا بنانا درست ہے۔ اور جو شخص پوری طرح ان چاروں اصولوں سے آشنا نہیں ہے تو وہ نہ مرتبۂ اجتہاد پر فائز ہے اور نہ اس کا قاضی یا مفتی بننا جائز ہے۔

اگر کسی غیر مجتہد کو قاضی مقرر کر دیا گیا تو اس کا تقرر باطل ہوگا خواہ اس کے فیصلے صحیح کیوں نہ ہوں اور اس کی عدالت سے جاری شدہ احکام کالعدم قرار پائیں گے اور اس کی ذمے داری خود اس پر اور اس کے تقرر کرنے والے پر ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غیر مجتہد کا قاضی بننا درست ہے اور وہ مقدمات کا فیصلہ مفتی سے فتویٰ لے کر کر سکتا ہے۔ مگر بہر حال جمہور فقہاء کے نزدیک اس کا فیصلہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ تقلید شریعت میں ضرورتاً روا رکھی گئی ہے اور خود کسی حکم پر عمل کرنے میں تو صحیح ہے مگر دوسروں پر حکم نافذ کرتے وقت صحیح نہیں ہے۔

"حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضؓ کو یمن کا والی بنایا اور ان سے دریافت فرمایا کہ تم کس طرح فیصلہ کرو گے، حضرت معاذ رضؓ نے فرمایا، کتاب اللہ کے ذریعے، آپؐ نے فرمایا، اگر وہاں بھی مطلوبہ حکم نہ ملے، انھوں نے فرمایا، پھر سنت رسولؐ کے ذریعے، آپؐ نے فرمایا، اگر وہاں بھی مطلوبہ حکم نہ ملے، تو آپ رضؓ نے فرمایا کہ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، یہ سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ کا شکر ہے کہ اس نے رسولؐ کے قاصد کو رسولؐ کی رضا کے مطابق عمل کرنے کی توفیق دی"

قاضی کے تقرر کے احکام

خبرِ واحد کو جو شخص نہ مانتا ہو اسے حاکم بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ اس اصل پر صحابہؓ کا اجماع ہے اور اس سے اکثر مسائل بھی مستنبط ہیں گویا یہ ایک طرح سے اجماع کا انکار ہے اس لیے ایسا شخص حاکم بننے کا اہل نہیں ہے۔

قیاس کا انکار کرنے والوں کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو قیاس کا تو انکار کرتے ہیں مگر ظاہر نصوص کے مطابق عمل کرتے ہیں اور جہاں نص موجود نہ ہو وہاں اقوالِ سلف پر عمل کرتے ہیں اور یہ لوگ اجتہاد اور استنباط کو تسلیم نہیں کرتے۔ چونکہ یہ لوگ احکام کے طریقوں سے ناآشنا ہیں اس لیے ان کا عہدۂ قضا پر مامور کرنا درست نہیں ہے۔

اور دوسری قسم کے وہ لوگ ہیں جو اگرچہ قیاس کے تو منکر ہیں لیکن سیاقِ کلام اور مفہوم خطاب کو مدنظر رکھ کر اہل ظاہر کی طرح اجتہاد کر لیتے ہیں۔ شافعی مسلک کے فقہاء کی اس بارے میں دو آراء ہیں۔ ایک یہ کہ ان کا تقرر ناجائز ہے اور دوسری یہ کہ اگرچہ یہ قیاس خفی کو نہیں مانتے مگر ظاہر اور واضح معنی کو معتبر جانتے ہیں اس لیے ان کا بعہدۂ قضا مقرر کرنا درست ہے۔

ظاہر ہے کہ تقرر کی جملہ شرائط موجود ہونی چاہئیں خواہ یہ شرائط امتحان و تحقیق سے معلوم ہوں یا از خود ظاہراً موجود ہوں۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت علیؓ کو یمن کا قاضی مقرر فرمایا تھا، تو ان کا کوئی امتحان نہیں لیا تھا بلکہ صرف قضا کے بارے میں یہ اصول بیان فرمایا تھا کہ "جب مدعی اور مدعیٰ علیہ تمہارے سامنے موجود ہوں تو مدعیٰ علیہ کی صفائی سنے بغیر کوئی فیصلہ نہ کرو" اور حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ اس کے بعد مجھے کسی مقدمے میں کوئی دشواری نہیں ہوئی۔ اور جب آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن کے ایک حصّہ کا قاضی بنا کر بھیجا تو آپؐ نے ان کا امتحان لیا۔

شافعی المسلک امام یا حاکم، حنفی کو عہدۂ قضا پر مامور کر سکتا ہے اس لیے کہ غیر معمولی امور میں قاضی لازماً اپنے امام کے مسلک کے مطابق فیصلہ نہیں کرتا بلکہ اجتہاد کرتا ہے۔ اسی طرح اگر قاضی شافعیؒ ہو تو ضروری نہیں ہے کہ وہ فیصلوں میں

لازماً اپنے امام کے اقوال کو مدنظر رکھے بلکہ اسے چاہیے کہ وہ اجتہاد کرے اور اگر اجتہاد سے امام ابوحنیفہؒ کی رائے درست معلوم ہو تو اس پر عمل کرے۔ اگرچہ بعض فقہاء کے نزدیک قاضی کے لیے اپنے مسلک کو چھوڑ کر دوسرے مسلک کے مطابق فیصلہ دینا جائز نہیں ہے۔ اس لحاظ سے مسلک شافعیؒ کا قاضی حنفی مسلک کے مطابق اور حنفی مسلک کا قاضی، شافعیؒ مسلک کے مطابق فیصلہ نہیں دے سکتا۔ کیونکہ فیصلے اور حکم میں تہمت اور جانب داری کا شبہ موجود ہے۔ جب کہ اپنے ہی مسلک کے مطابق فیصلہ دینے میں یہ شبہ موجود نہیں ہے بلکہ فریقین کے لیے فیصلہ قابل قبول ہوگا۔ ہر چند کہ از روئے مصلحت یہ قول درست ہو سکتا ہے لیکن شریعت میں تقلید ممنوع اور اجتہاد لازمی ہے۔ چنانچہ ایک مقدمے میں ایک فیصلہ دینے کے بعد اسی قسم کے دوسرے مقدمے میں بربنائے اجتہاد پہلے فیصلے کے خلاف فیصلہ دینا درست ہے۔ جیسا کہ حضرت عمرؓ نے مشترکہ[1] کے بارے میں ایک سال تشریک کا حکم صادر فرمایا اور دوسرے سال تشریک کو چھوڑ دیا، عرض کیا گیا کہ پہلے تو آپؓ نے اس طرح فیصلہ دیا تھا، آپؓ نے فرمایا، ہاں اس وقت وہ فیصلہ درست تھا اور اب یہ فیصلہ صحیح ہے۔

اگر حنفی حاکم یا شافعی حاکم قاضی کے تقرر کے وقت یہ شرط لگائے کہ تم صرف حنفی یا شافعی مسلک کے مطابق فیصلے کرو تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ یہ شرط عام احکام کے لیے ہو تو یہ شرط باطل ہے خواہ تقرر کرنے والا قاضی کے ہم مسلک ہو یا نہ ہو۔ اور اگر تقرر کرتے وقت اس بات کو شرط کے طور پر نہیں کہا بلکہ بطور حکم یا ممانعت کہا، مثلاً یہ کہ میں نے تمہیں قاضی مقرر کیا ہے

---

[1] مشترکہ۔ یہ حضرت عمرؓ کے ایک فیصلے کی جانب اشارہ ہے۔ وہ یہ کہ ایک شخص مرگیا تھا، جس کی ایک بیوی دو ماں شریک اور دو باپ شریک بھائی تھے۔ آپ نے ایک مرتبہ ماں شریک بھائیوں کو میراث میں حصہ دیا (تشریک کا فیصلہ دیا) اور دوسری مرتبہ اسی قسم کی صورت میں حصہ نہیں دیا۔ (س۔ صدیقی)

تم شافعی مسلک کے مطابق فیصلے کرو، یا یہ کہ میں نے تمہیں قاضی مقرر کیا ہے تم حنفی مسلک کے مطابق فیصلے مت کرو۔ تو یہ تقرر تو درست ہوگا مگر یہ حکم یا ممانعت باطل ہوگی اور قاضی اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلے کرنے میں مختار ہوگا اگر تقرر کرنے والے نے مذکورہ شرط دانستہ عائد کی ہے تو اس کا الزام اس کے سر ہوگا اور اگر نادانستہ اور جہالت کی وجہ سے عائد کی ہو تو جہالت کی وجہ سے وہ قاضی کے تقرر کا اہل نہیں ہے۔

اور اگر تقرر کرنے والے نے تقرر کے وقت شرط کے طور پر یہ کہا کہ میں تمہیں اس شرط پر قاضی بنا رہا ہوں کہ شافعی یا حنفی مسلک کے مطابق فیصلے کرو تو یہ شرط فاسد ہے اور شرط فاسد پر معلق ہونے کی وجہ سے یہ تقرر بھی باطل ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ شرط کا تعلق کسی خاص حکم سے ہو اور یہ بھی بطور حکم اور بطور ممانعت ہو سکتی ہے اگر بطور حکم ہو جیسے قاضی سے یہ کہے کہ غلام سے آزاد کا اور مسلم سے کافر کا قصاص لو۔ اور جو قتل بغیر دھار دار آلہ کے ہوا ہو اس میں بھی قصاص لو تو یہ حکم باطل ہے اور تقرر صحیح ہے اور قاضی اپنے اجتہاد کے مطابق فیصلہ دے گا۔ لیکن اگر تقرر قضاء کو اسی حکم پر معلق کر دیا تو یہ تقرر ہی فاسد ہوگا۔

اور اگر بطور ممانعت ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اگر مسلمان نے کافر کو قتل کیا ہو یا آزاد نے غلام کو قتل کیا ہو تو ان میں فیصلے کی ممانعت کر دے کہ قصاص کے لازم ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ نہ دے تو یہ جائز ہے اور اس تقرر کو دیگر مقدمات کے فیصلے کے لیے متصور کیا جائے گا اور یہ مخصوص مقدمات اس کے دائرۂ اختیار سے خارج سمجھے جائیں گے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ قصاص کے مقدمات کی سماعت سے روک دیا جائے، اس کے بارے میں ہمارے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ یہ مقدمات اس کے دائرۂ اختیار سے خارج ہوں گے اس لیے ان کے بارے میں وہ فیصلے صادر نہ کرے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس طرح اس کا اختیار محدود نہیں ہوگا،

بلکہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق ان مقدمات میں بھی فیصلے دینے کا مجاز ہو گا بشرطیکہ نفس تقرر اس ممانعت پر معلق نہ ہو کہ اس صورت میں تقرر ہی فاسد ہو گا۔

تقرر کا طریقہ

قضاء کے عہدے کا تقرر بھی، دیگر عہدوں کی طرح موجودگی میں زبانی الفاظ سے اور غیر موجودگی میں خط و کتابت سے منعقد ہو سکتا ہے۔ تحریر کی صورت میں تقرر کرنے والے اور اس کے اہل کاروں میں تقرر کے قرائن کا موجود ہونا ضروری ہے۔

عہدے کا تقرر صریح اور کنائے کے الفاظ سے ہو جاتا ہے۔ صریح (واضح) الفاظ چار ہیں "میں نے مقرر کیا" "ولی بنایا" "قائم مقام بنایا" نائب بنایا۔ ان میں سے ہر لفظ عہدے پر تقرر کے لیے درست ہے اور اس سے عہدے پر تقرر ہو جاتا ہے۔ ان الفاظ میں کسی قرینہ کا شرط کے طور پر موجود ہونا لازمی نہیں ہے البتہ بطور تاکید ہو سکتا ہے۔

کنائے کے الفاظ سات ہیں۔ میں نے تم پر اعتماد کیا، بھروسہ کیا، تمہاری طرف لوٹا دیا، تمہاری طرف کر دیا، تمہیں تفویض کیا، تمہاری وکالت میں دیا، تمہاری طرف منسوب کیا۔

چونکہ ان الفاظ میں دوسرے معنی مراد ہونے کا بھی احتمال ہے اس لیے قرینہ کا ہونا لازمی ہے قرینہ کے ساتھ مل کر یہ الفاظ صریح کے حکم میں ہو جائیں گے۔ مثلاً تقرر کرنے والا کنایہ کے بعد یہ کہے کہ جو کام میں نے تمہاری وکالت میں دیا ہے اس کی خبر لو، جس کام میں تم پر میں نے اعتماد کیا ہے اس میں احکام نافذ کرو۔ کنائے کے الفاظ اور قرینہ دونوں کے مل جانے سے عہدہ کا انعقاد ہو جائے گا، البتہ تقرر کی تکمیل اس وقت ہو گی جب کہ وہ شخص جسے قاضی بنایا جا رہا ہے اس عہدے کو قبول کر لے۔

اگر تقرر بالمشافہ گفتگو سے ہوا ہو تو اس کو اسی وقت زبان سے قبول کرنا

چاہیے اور اگر خط اور مراسلت کے ذریعے ہوا ہو تو بعد میں بھی قبول کر لینا درست ہے۔ اور ایک رائے کے مطابق زبانی پیشکش میں بھی بعد میں قبول کرنا درست ہے۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر جس عہدے پر کسی کو متقرر کیا جا رہا ہے وہ اس عہدے کا کام شروع کر دے تو کیا یہ قبول متصور ہو گا، ایک رائے یہ ہے کہ یہ قبول درست ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ یہ قبول درست نہیں ہے۔

تقرر کے شرائط

تقرر کے لیے ان چار شرائط کا پایا جانا بھی لازمی ہے۔

۱۔ تقرر کرنے والا جس شخص کا تقرر کر رہا ہے اس کے بارے میں اسے پہلے سے معلوم ہو کہ اس میں اس عہدے کی تمام شرائط موجود ہیں۔ ورنہ تقرر صحیح نہ ہو گا اور اگر تقرر کے بعد علم ہوا کہ شرائط موجود ہیں تو از سر نو تقرر کیا جائے۔

۲۔ تقرر کرنے والے کو اس عہدے دار کی نسبت یہ علم ہو کہ جن صفات کی بنا پر اسے یہ عہدہ ملا ہے وہ اس کی وجہ سے مرجع خلائق بنا ہے اور اس نے اپنے فرائض کو بہتر طریقے پر انجام دیا ہے۔ ظاہر ہے اس شرط کا تعلق تقرر کے منعقد ہونے کے ساتھ نہیں ہے بلکہ عہدہ کو قبول کرنے اور اس کے متعلقہ انتظامات کو انجام دینے کے ساتھ ہے۔ یہ علم حاصل ہونے کے لیے کہ اس شخص میں جس کو متقرر کیا جا رہا ہے مطلوبہ شرائط موجود ہیں مشاہدہ لازمی نہیں ہے بلکہ اس امر میں اس کی شہرت کافی ہے۔

۳۔ جس عہدے پر متقرر کیا جائے اس کا نام لے کر متعین کیا جائے۔ اگر عہدے کا تعین ہی نہیں کیا گیا تو تقرر بھی درست نہیں ہو گا۔

۴۔ جس شہر میں متعین کیا جانا ہے اس کا بھی تعین ضروری ہے ورنہ تقرر صحیح نہیں ہو گا۔

مذکورہ بالا شرائط کی تکمیل کے بعد تقرر مکمل ہو جائے گا اور احکام کے نافذ کرنے کے لیے اب مزید کسی شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ احکام کو تسلیم کرانے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ متعلقہ محکمہ کے لوگوں میں اس کے تقرر کا اعلان کر دیا جائے تاکہ سب اس کے احکام کی اطاعت کریں۔

غرض انعقاد کے لحاظ سے اور لازم ہونے کے لحاظ سے تقرر کے صحیح ہونے کے بعد احکام جاری کرنا درست قرار پائے گا۔

دراصل کسی عہدے دار کا تقرر وکالت کی طرح ہے کہ دونوں میں مقصود نیابت ہے اس لیے کسی عہدے پر مستقل تقرر لازمی نہیں ہے بلکہ تقرر کرنے والا جب چاہے اسے معزول کر سکتا ہے اور اسی طرح عہدے دار جب چاہے خود بھی اپنی ذمے داریوں سے سبکدوش ہو سکتا ہے۔ اور چونکہ ہر عہدے کے ساتھ مسلمانوں کے حقوق وابستہ ہوتے ہیں اس لیے علیحدگی اور معزولی کا بھی اعلان ہونا چاہیے۔ تاکہ نہ وہ حاکم مزید احکام جاری کرے اور نہ لوگ اپنے معاملات کے لیے اس کے پاس آئیں۔ اور عہدے دار کے اپنی معزولی سے واقف ہو جانے کے بعد کے احکام نافذ نہیں ہوں گے۔ لیکن اگر اسے معزولی کا علم نہ ہو تو اس بارے میں وہی اختلاف ہے جو وکیل کے معاملات کے بارے میں ہے۔

قاضی کی ذمے داریاں

قاضی کے عام اختیارات دس ہوتے ہیں۔

۱۔ تنازعات اور جھگڑوں کا فیصلہ کرنا کہ اگر مابہ النزاع امر جائزہ ہے تو رضامندی اور صلح کے ساتھ اور اگر امر واجب ہے تو حکم قطعی کے ساتھ۔

۲۔ کسی پر کسی کا حق اقرار یا شہادت کے ساتھ ثابت ہو جانے کی صورت میں صاحب حق کو اس کا حق دلوانا۔ قاضی کے اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کا [redacted] قول یہ ہے کہ ناجائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ

زمانۂ قضاء سے پہلے کے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے البتہ زمانۂ قضاء میں کسی واقعہ کی اصل حقیقت سے واقف ہو کر اپنے علم کی بناء پر فیصلہ کر سکتا ہے۔

۳۔ جنون اور بچپن کی بناء پر جنہیں تصرفات سے روک دیا گیا ہو، ان کے مال پر نگران مقرر کرنا، احمق اور دیوالیہ پر حجر[1] (امتناع) قائم کرنا تاکہ مستحقین کا مال محفوظ رہے اور ان کے عقود (معاملات) صحیح قرار پا سکیں۔

۴۔ اوقاف کی نگرانی یعنی اصل جائداد کی حفاظت، اس کے منافع میں ترقی، ان کی وصولی اور ان کو ان کے مصارف میں خرچ کرنا، اگر اوقاف کا کوئی جائز متولی موجود ہو تو اس کی نگرانی کرنا۔

۵۔ وصیتوں کا ان کی شرائط کے مطابق نفاذ، اور اگر وصیت خاص لوگوں کے حق میں ہو تو انہیں قبضہ دلا دے اور اگر موصی نے وصی مقرر کیا ہے تو اس کی نگرانی کرنا۔

۶۔ بیوہ عورتوں کے ان کے ہم پلہ لوگوں سے رشتے کرانا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ذمے داری قاضی کی نہیں ہے بلکہ بیوہ عورتیں اپنے رشتے خود کر سکتی ہیں۔

۷۔ جن لوگوں پر حدود واجب ہو چکی ہیں ان پر حدود جاری کرنا۔ اگر یہ حدود حقوق اللہ سے متعلق ہوں تو اقرار یا شہادت سے ثابت ہونے کے بعد بلا کسی مطالبہ کرنے والے کے خود ہی قائم کر دے اور اگر حقوق العباد سے متعلق ہیں تو مستحق کے طلب کرنے پر قائم کرے۔ اور امام ابو حنیفہ رہ فرماتے ہیں کہ دونوں کو مدعی کے مطالبے پر قائم کر سکتا ہے۔

---

[1] مجنون کو جنون کی وجہ سے اور بچے کو اس کے بچپن کی وجہ سے خود اس کے اپنے مال میں اس کے تصرفات سے قانونی طور پر روک دینے کو حجر (حکم امتناعی) کہتے ہیں۔ (س صدیقی)۔

۸۔ حکومتی مصالح کو مد نظر رکھے کسی شخص کو راستے میں کوئی عمارت وغیرہ نہ بنانے دے اور بغیر جواز کے بنائے ہوئے اضافوں اور تجاوزات کو گرادے۔ یہ انتظام بھی وہ بغیر کسی مطالبہ کے کر سکتا ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مُستَغِیث کا دعویٰ لازمی ہے۔

۹۔ امین اور گواہوں کی جانچ کرتا رہے، نیک اور بہترین انتظام کے حامل افراد کو ان کے عہدوں پر برقرار رکھے اور جب ان میں سے کسی کی خیانت اور بدمعاملگی کا علم ہو اسے علیحدہ کر کے دوسرے اچھے لوگ مقرر کرے۔

۱۰۔ مقدمات کے فیصلوں میں سربرآوردہ اور پامال شخص اور کمزور اور طاقتور کے درمیان کوئی فرق نہ کرے، اپنے نفس کی اتباع کر کے حقدار کی حق تلفی اور غیر حقدار کی جانب داری نہ کرے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ کا فرمان ہے۔

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ۔ (ص: ٢٦)

"اے داؤد، ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے لہٰذا تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ حکومت کر اور خواہش نفس کی پیروی نہ کر کہ وہ تجھے اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی، جو لوگ اللہ کی راہ سے بھٹکتے ہیں یقیناً ان کے لیے سخت سزا ہے۔ کہ وہ یوم الحساب بھول گئے"

حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ خلافت حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو قضاء کی شرائط اور آئین ان الفاظ میں تحریر فرمایا۔

"قضا ایک اہم ذمے داری اور ایک قابل عمل سنت ہے، جس حق کو نافذ نہ کیا جائے اس کا زبان سے نکلنا بے سود ہے، ملاقات انصاف اور نشست میں مساوات کا خیال رکھو تاکہ کوئی معزز شخص

ناجائز فائدہ نہ اٹھائے اور کمزور آدمی تمہارے عدل سے مایوس نہ ہو مدعی کے ذمے شہادتِ شرعی اور انکاری مدعیٰ علیہ پر قسم ہے، دو مسلمانوں کے مابین اس طرح صلح کرانا چاہیے کہ حرام حلال نہ ہو اور حلال حرام نہ بن جائے۔ پہلے فیصلے کو آئندہ کے لیے لازمی نظیر نہ بناؤ بلکہ اگر غور و تدبیر کے بعد حق کی جانب راہنمائی ہو تو اس کو اختیار کرو کیونکہ حق کی جانب رجوع باطل پر جمے رہنے سے بہتر ہے۔ اگر کسی امر کے متعلق قرآن و حدیث سے راہنمائی حاصل نہ ہو تو عقل سے اجتہاد کرو اور امثال و نظائر پر قیاس کرو اگر مدعی کہے کہ شہادت موجود نہیں ہے تو اس کے لیے ایک وقت متعین کر دو اگر اس مدت کے اندر وہ شہادت پیش کر دے تو اس کا حق دلا دو ورنہ اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دو۔ شک و شبہ سے بچنے کی یہی صورت ہے مسلمان دوسرے مسلمان کے خلاف گواہی دے سکتا ہے سوائے اس کے جسے حد کے کوڑے لگے ہوں، یا جھوٹی شہادت کا سزا یافتہ ہو یا جس کا نسب یا ولایت مجہول ہو، کیونکہ ان لوگوں کی گواہی غیر مقبول ہے، مقدمات کے فیصلے میں گھبراہٹ، پریشانی اور رنج کو پاس نہ پھٹکنے دو۔ حقیقت یہ ہے کہ حقدار کو اس کا حق دلوا دینے کا بہت بڑا ثواب ہے۔ والسلام "

اگر یہ کہا جائے کہ اس مکتوب پر دو اعتراض ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ اس میں نہ الفاظ نہیں ہیں جن سے عہدے کا تقرر ہوتا ہے دوسرے یہ کہ اس میں شاہدوں کی ظاہری صفائی کو کافی قرار دیا ہے حالانکہ تحقیق اور تجسس کے بعد باطنی صفائی کا ہونا ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عہدے کے تقرر کے الفاظ نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں، ایک یہ کہ عہدہ کا تقرر اس خط سے پہلے ہو چکا تھا جب کہ اس مکتوب میں

کچھ خاص احکام اور ہدایات مذکور ہیں، اور دوسری یہ کہ اس مکتوب میں بھی بعض الفاظ ایسے موجود ہیں جن سے تقرر ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ مقدمات کی موجودگی میں عقل و انصاف سے کام لو" اور "اگر مدعی شہادتِ شرعی پیش کرے تو اس کا حق دلواؤ" دراصل امر کے ان صیغوں کے ساتھ حکم اور قرائن حالیہ اس بات سے مستغنی کر رہے ہیں کہ مخصوص تقرر کے الفاظ استعمال کیے جائیں۔ گواہوں کی ظاہری صفائی کو کافی قرار دینے کے بھی دو جواب ہیں، ایک یہ کہ ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کی یہی رائے ہو اور دوسرا یہ کہ تحقیق و تفتیش کے بعد اگر عیب ظاہر نہ ہو تو عادل ہوں گے اور ایک دوسرے کے خلاف گواہی دے سکیں گے لیکن جسے حد تازیانہ لگ چکی ہو وہ بہر حال گواہی کا اہل نہیں ہوگا۔

قاضی کو مال گزاری وصول کرنے کا حق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق افسرانِ لشکر سے ہے۔ اور صدقات کے اگر جدا ملازم مقرر ہوں تو وہ بھی قاضی کے دائرہ اختیار سے خارج ہوں گے جب کہ بعض کی رائے یہ ہے کہ قاضی کو اس کی وصولی اور بامحل خرچ کرنے کا حق ہے۔ کیونکہ یہ حقوق اللہ میں سے ہے۔ اور دیگر فقہاء کے نزدیک کسی بھی حال میں قاضی کو دخل دینے کا حق نہیں ہے اس لیے کہ مالیات کا تعلق امام کی رائے اور اجتہاد سے ہے۔ یہی اختلاف جمعہ اور عیدین کی امامت میں ہے۔

قاضی کے محدود اختیارات

اگر قاضی کے اختیارات محدود ہوں تو وہ وہی اختیارات استعمال کرنے کا مجاز ہوگا جو اسے دیئے گئے ہیں، مثلاً قضاء کے جو احکام اوپر مذکور ہوئے ہیں ان میں سے کوئی حکم اور اختیار سپرد کیا گیا ہو یا اسے یہ اختیار دیا گیا ہو کہ مدعا علیہ کے اقرار پر فیصلہ کرے مگر شہادت پر فیصلہ نہ دے۔ یا یہ کہ وہ صرف قرض کے متعلق مقدمات میں فیصلے کرے اور نکاح کے مقدمات میں فیصلے نہ دے یا یہ کہ وہ متعین نصاب کے مقدمات کے فیصلے کرے اور غیر متعین کے نہ کرے۔

بہرحال قاضی کے اختیارات کی تحدید درست ہے اور اس صورت میں قاضی کو اپنے دائرۂ اختیار سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ قاضی ایک نائب کی طرح ہے اور وکالت کی طرح اس کا عام اور خاص تقرر درست ہے۔

اگر کسی خاص شہر یا مخصوص لوگوں پر عام اختیارات کے ساتھ کسی کو قاضی بنایا گیا تو درست ہے اور وہ قاضی اپنے ماتحت علاقے پر نفاذِ احکام کا مجاز ہوگا، وہاں کے باشندوں اور مسافروں کے انتظامات اور ان کے مقدمات کے فیصلے کرے گا، اور اگر اس کے اختیارات صرف مقدمات کے فیصلوں تک محدود ہوں تو اسے اس تحدید limitation کا لحاظ رکھنا چاہیے۔ البتہ شہر کے ایک خاص علاقے ایک مخصوص محلے ایک متعین گھرانے کی تحدید ناقابلِ اعتبار ہوگی اور قاضی بہرحال پورے شہر کا قاضی ہوگا۔ اور اگر اس تحدید کو شرط کے طور پر رکھا گیا ہو تو تقرر ہی باطل ہوگا۔ اور اگر صرف ان لوگوں کے فیصلوں کے لیے قاضی مقرر کیا گیا جو اس کے مکان یا مسجد میں داخل ہوں تو تقرر صحیح ہوگا اور قاضی کے لیے اس مکان یا مسجد کے سوا مقدمات کے فیصلے کرنا درست نہ ہوگا۔

ابوعبداللہ زبیر فرماتے ہیں کہ بصرہ میں کچھ عرصے تک امیروں نے اس قسم کے قاضی مقرر کیے تھے اور ایسے قاضی کو قاضی المسجد کہتے تھے جو دو سو درہم کے اندر اندر احکام نافذ کر سکتا تھا اور تنخواہیں مقرر کر سکتا تھا۔ اور اسے مقررہ مقام اور متعین نصاب سے تجاوز کرنے کا اختیار نہیں تھا۔

دو قاضیوں کا تقرر

ایک ہی شہر میں دو قاضیوں کے تقرر کی تین صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ دونوں کو شہر کا جدا جدا حصہ سپرد کیا جائے یہ صورت زیادہ صحیح ہے۔

دوسری یہ کہ ایک مقدمات دیون (قرض) اور دوسرے مقدمات نکاح (عائلی معاملات) میں فیصلے کا مجاز ہو اور اس طرح ہر ایک قاضی متعلقہ مقدمات پورے شہر کے سماعت کر سکے اور تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں کو پورے شہر کے ہر قسم

کے مقدمات کی سماعت کا اختیار ہو۔ مگر اس صورت کے جواز کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے، بعض فقہاء کے نزدیک یہ صورت درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مدعی ایک قاضی کی عدالت میں مقدمہ لے جانا چاہے جب کہ مدعیٰ علیہ دوسرے قاضی کی عدالت میں پیش ہونے کا خواہاں ہو۔ اس لیے اگر دونوں قاضیوں کا بیک وقت تقرر ہوا ہو تو دونوں کا تقرر باطل ہے اور اگر یکے بعد دیگرے ہوا ہو تو جس کا تقرر بعد میں ہوا ہو اس کا تقرر باطل ہے جب کہ دیگر فقہاء کے نزدیک اس طرح کا تقرر درست ہے کیونکہ قاضی نائب کے درجے میں ہوتا ہے اور مدعی اور مدعیٰ علیہ کے اختلاف کی صورت میں مدعی کی رائے کا اعتبار ہوگا (یعنی مدعی جس قاضی کی عدالت میں مقدمہ لے جانا چاہے لے جا سکتا ہے) اور اگر دونوں میں یہ اختلاف رائے نہ ہو تو جس قاضی کی عدالت قریب ہو اس میں مقدمہ لے جائیں۔ اور اگر فاصلہ برابر ہو تو قرعہ اندازی کر لی جائے۔ اور بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جب تک دونوں متفق الرائے نہ ہوں کسی کے پاس مقدمات نہیں لے جا سکتے۔

کسی خاص مقدمے کی سماعت کے لیے قاضی کا تقرر

ایک مخصوص اور متعین مقدمے کی سماعت کے لیے بھی قاضی مقرر کیا جا سکتا ہے اور اس صورت میں قاضی کسی اور مقدمے کی سماعت کا مجاز نہیں ہو گا اور اس مقدمے کا فیصلہ کرنے کے بعد اس کا دائرہ اختیار بھی ختم ہو جائے گا۔ اور انہی فریقین کے مابین کسی دوسرے مقدمے کی سماعت کے لیے نیا تقرر لازمی ہوگا۔

کسی متعین وقت اور مدت کے لیے بھی قاضی کا تقرر ہو سکتا ہے۔ مثلاً یہ کہ شنبہ کے دن کا قاضی مقرر کر دیا جائے تو یہ قاضی غروب شمس تک ہر قسم کے مقدمات کی سماعت کا مجاز ہوگا، اور اگر تقرر میں ہر شنبہ کا قاضی مقرر کیا گیا تو قاضی ہر شنبہ کو سماعت کا مجاز ہوگا۔

اگر تقرر کرنے والے نے یہ کہا کہ جو شخص شنبہ کے دن مقدمات کے فیصلے کرے گا وہ میرا نائب ہوگا تو چونکہ یہ شخص مجہول ہے اس لیے یہ تقرر باطل ہے۔ نیز اس میں غیر مجتہد کے قاضی بن جانے کا بھی اندیشہ ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ جو مجتہد شنبہ کے دن فیصلہ کرے وہ میرا نائب ہے تو مجہول ہونے کی بناء پر یہ تقرر بھی صحیح نہیں ہوگا۔ اور یہ بھی ہوگا کہ مجتہد کا انتخاب امام کے سوا فریقین کی رائے پر منحصر ہو جائے گا۔ اور اگر یہ کہا کہ جو شافعی مدرس یا حنفی مفتی شنبہ کے روز فیصلہ کرے گا وہ میرا نائب ہوگا تو یہ بھی باطل ہے اور اگر کئی لوگوں کا نام لے کر کہا کہ اگر فلاں یا فلاں شنبہ کو فیصلہ کرے تو وہ میرا خلیفہ ہے تو بھی تقرر درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں بھی عدم تعین موجود ہے۔ لیکن اگر یہ کہا کہ شنبہ کی قضاء فلاں اور فلاں میں منحصر کرتا ہوں تو ان میں سے جو شروع کر دے گا وہ مقرر ہو جائے گا اور دوسرے کا استحقاق ختم ہو جائے گا کیونکہ ایک ہی شخص کا تقرر مقصود ہے۔ جمع میں زیادہ تعداد تو غیر درست ہے البتہ کم تعداد میں جواز اور عدم جواز دونوں قوال ہیں، جیساکہ دو قاضیوں کے تقرر کے بارے میں اختلاف فقہاء مذکور ہو چکا ہے۔

عہدۂ قضاء کی خواہش

غیر مجتہد کا قضائے کے عہدے کی خواہش کرنا ناجائز ہے اور اس طلب کی بناء پر وہ غیر معتبر بھی ہو گیا ہے البتہ اگر مجتہد عہدۂ قضا کی خواہش کرے تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ منصب قضاء پر ایک ظالم اور جاہل شخص فائز ہے اسے علیحدہ کرنے کے لیے قضاء کا مطالبہ درست ہے اس لیے کہ یہ منکر (برائی) کو ختم کرنے کے لیے ہے۔

۲۔ منصب قضاء پر ایک اہل شخص موجود ہے اور صرف ذاتی مفاد یا دشمنی کی بناء پر کوئی اس کو معزول کرانے کے لیے اپنے آپ کو پیش کرے تو یہ ممنوع ہے بلکہ اس طرح طالب کا کردار خود مجروح اور ناقابلِ اعتماد ہو جائے گا۔

۲۔ منصب قضا خالی ہو اور کوئی شخص اس خیال سے اپنے آپ کو پیش کرے کہ بیت المال سے اسے تنخواہ ملے اور اس کی کفالت ہو تو جائز ہے۔ اگر اس نیت سے طلب کرے کہ کہیں کوئی نا اہل اس منصب پر نہ آجائے تو مستحب ہے اور اگر عزت کے حصول کی خاطر طلب کرے تو جائز تو ہے البتہ بعض فقہاء نے مکروہ قرار دیا ہے اس لیے کہ دنیاوی عزت طلب کرنا مکروہ ہے۔ فرمان الٰہی ہے۔

تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِيْنَ لَا يُرِيْدُوْنَ عُلُوًّا فِي الْاَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۭ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ۔ (القصص: ۸۳)

"وہ آخرت کا گھر تو ہم ان لوگوں کے لیے مخصوص کر دیں گے جو زمین میں اپنی بڑائی نہیں چاہتے اور نہ فساد کرنا چاہتے ہیں۔ اور انجام کی بھلائی متقین ہی کے لیے ہے۔"

جب کہ دیگر فقہاء کے نزدیک دنیاوی عزت کی طلب و خواہش مکروہ نہیں ہے اس لیے کہ حضرت یوسفؑ نے شاہ مصر سے حکومت و خلافت کی خواہش کی تھی اور فرمایا تھا۔

اِجْعَلْنِيْ عَلٰي خَزَاۗىِٕنِ الْاَرْضِ ۚ اِنِّىْ حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ۔ (یوسف: ۵۵)

"ملک کے خزانے میرے سپرد کیجیے میں حفاظت کرنے والا بھی ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں۔"

حضرت یوسفؑ نے حکومت کی نہ صرف خواہش کی بلکہ اس استحقاق کی وجہ بھی بتائی کہ میں حفیظ اور علیم ہوں۔ عبدالرحمٰن بن زید نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا کہ مطلب یہ ہے کہ جو مجھے سپرد کرو گے اس کی حفاظت کروں گا نیز طریقہ حکمرانی سے بھی آشنا ہوں۔ اور اسحٰق بن سفیان فرماتے ہیں کہ حفیظ سے مراد حساب دار اور علیم سے مراد زبانوں کی واقفیت ہے۔

اس آیت کی روشنی میں یہ مسئلہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا ظالم حکمران کی حکومت میں کوئی عہدہ قبول کرنا جائز ہے۔ بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اگر حق پر عمل ہو سکے

تو جائز ہے، اور حضرت یوسفؑ نے اسی لیے قبول فرمایا تھا تاکہ اپنے عدل سے اس وقت کے ظلم کی مکافات کریں۔ اور بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ ناجائز ہے کیونکہ اس طرح ظالم کی اعانت ہوتی ہے اور اس کے احکام کی پیروی کا مطلب یہ تسلیم کرنا ہے کہ وہ ظالم نہیں ہے۔

حضرت یوسفؑ نے جو عزیز مصر کی حکومت میں عہدہ قبول کیا تو اس کی دو وجوہات تھیں، ایک تو یہ کہ عزیز مصر، فرعون موسیٰؑ کی طرح ظالم نہیں تھا اور دوسری یہ کہ حضرت یوسفؑ حاکم نہیں تھے بلکہ افسر مالیات تھے۔

قضا سے متعلق دیگر احکام

عہدے اور منصب کے حصول کے لیے کوئی روپیہ یا کوئی شے خرچ کرنا بالکل ناجائز ہے اس لیے کہ یہ رشوت ہے جو شرعاً حرام ہے دینے والا اور لینے والا دونوں ایک حرام فعل کے مرتکب ہوتے ہیں اور ان کا کردار مجروح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے راشی، مرتشی اور رائش پر لعنت فرمائی۔"

راشی: رشوت دینے والا۔ مرتشی: رشوت لینے والا اور رائش: دونوں کے درمیان معاملہ کرانے والا۔

قاضی کا فریقِ مقدمہ یا اپنے عملے سے ہدیہ لینا جائز نہیں ہے کیونکہ عملے کا فرد بھی ظاہر ہے اپنی کسی غرض کے لیے دیتا ہے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ

"امراء کے تحفے گردن کے طوق ہیں۔"

اگر قاضی ہدیہ قبول کرنے کے بعد فوراً اس کی مکافات کر دے تو مالک ہو جائے گا اور اگر فوراً مکافات نہ کرے اور دینے والے کو واپس دینا بھی دشوار ہو تو یہ ہدیہ بیت المال میں داخل کر دیا جائے۔ کیونکہ بیت المال اس مال کا قاضی سے

زیادہ مستحق ہے۔

دشمن۔ لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بلا وجہ مقدمات کو طول دے اور انہیں لٹکائے رکھے۔ نیز قاضی کے لیے آرام کے اوقات کے علاوہ اپنے دروازہ پر حاجب متعین کرنا درست نہیں ہے۔

قاضی اپنے والدین یا اولاد کے حق میں فیصلہ نہیں دے سکتا کیونکہ حق میں فیصلہ کرنے میں تہمت موجود ہے البتہ ان کے خلاف فیصلہ دے سکتا ہے۔ اپنے دشمن کے حق میں شہادت دے سکتا ہے اس کے خلاف نہیں دے سکتا اسی طرح اس کے حق میں فیصلہ کر سکتا ہے اس کے خلاف نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ فیصلے کے اسباب اگرچہ ظاہر ہیں مگر گواہی کے اسباب پوشیدہ ہیں اور گواہی کا شبہ فیصلے میں بھی شبہ پیدا کر دے گا۔

امام کے انتقال سے قاضی معزول نہ ہوں گے۔ اگر کسی شہر کے لوگ امام کی موجودگی کے باوجود خود ہی کسی کو قاضی مقرر کر لیں تو یہ تقرر باطل ہے اور اگر امام موجود نہ ہو تو تقرر صحیح ہے اور اس کے فیصلے نافذ ہوں گے اور اگر اس کے بعد کوئی نیا امام مقرر ہو جائے تو امام کی آئندہ اجازت کے بغیر اس کی قضا باقی نہیں رہے گی البتہ پہلے فیصلے برقرار رہیں گے۔

باب — ۷

فوجداری احکام

آپس میں ظلم اور تعدی کرنے والے افراد کو عدالت میں پیش کر کے انصاف کرایا جائے اگر انکار کریں تو انہیں ڈرایا دھمکایا جائے۔ اس منصب کا حامل مضبوط قوت فیصلہ کا حامل یا رعب با ہمت، اور بے طمع آدمی ہونا چاہیے۔ اسے پولیس کے دبدبے اور قاضیوں جیسے وقار کی ضرورت ہے لہٰذا ان حکام کی صفات بھی اس حاکم میں موجود ہوں تاکہ وہ ہر طرح اپنے احکام کو نافذ کرنے پر قادر ہو۔

اگر خلافت کی جانب سے اس منصب کا حامل عام اختیارات رکھتا ہے۔ مثلاً وزیر یا امیر ہے تو مستقل تقرر کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ خود ہی فوجداری مقدمات کے تصفیے کا مجاز ہوگا اور اگر اس کے پاس عام اختیارات نہیں ہیں تو مستقل تقرر کی ضرورت ہے۔ بشرطیکہ اس میں وہ شرائط موجود ہوں جو پہلے ذکر کی جا چکی ہیں اس لحاظ سے اس منصب کے لیے اس شخص کا تقرر درست ہوگا جس کو ولی عہد، وزیر تفویض اور امیر علاقہ بنانا درست ہو اور اس کو تمام فوجداری مقدمات کے اختیارات دیئے جائیں۔

اور اگر اختیارات صرف ان مقدمات تک محدود ہوں جن کا قاضی فیصلہ نہ کر سکیں تو اوپر مذکور شرائط کا تمام موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ یہ لازمی ہے کہ یہ شخص بھی حق کے مقابلے میں ملامت گر کی ملامت سے خائف، حرص و طمع سے مغلوب اور راشی نہ ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک فوجداری مقدمے کا فیصلہ فرمایا تھا۔

"زبیرؓ بن العوام اور ایک انصاری میں زمین کو پانی دینے کے بارے میں جھگڑا ہوا، دونوں آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے آپؐ نے فیصلہ

دیا کہ زبیرؓ پہلے تم اپنی زمین سیراب کرو (پھر پانی چھوڑ دو) انصاری نے کہا، یا رسول اللہؐ زبیرؓ آپؐ کے پھوپی زاد ہیں۔ آپؐ کو یہ سن کر ناگواری ہوئی اور فرمایا، اے زبیرؓ تم پانی آنے دو یہاں تک کہ ٹخنوں تک چڑھ جائے۔

آپؐ نے اِحْبِسْهُ عَلٰی بَطْنِهٖ اس انصاری کی جسارت کی بنا پر بطور تاکید فرمایا، اب رہ گئی یہ بات کہ آپؐ نے پانی کو ٹخنے تک جاری رکھنے کا کیوں حکم فرمایا تو اس کی دو وجوہ ہیں، کہ یا تو آپؐ نے فریقین کے حق کو بطور حکم بیان فرمایا یا زجر و توبیخ کے لیے ایسا حکم دیا۔

محکمہ فوجداری کے قیام کی ضرورت

خلفائے راشدین کے دور میں فوجداری معاملات (محکمہ مظالم) کا جدا محکمہ قائم کرنے کی اس لیے ضرورت نہیں پیش آئی کہ لوگ دین کے پابند اور انصاف کے خوگر تھے اور صرف وعظ و نصیحت سے بھی لوگ ظلم سے باز رہتے تھے۔ اگر کبھی کوئی معمولی جھگڑا ہوا تو قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا، اس دور میں ضرورت یہ ہوتی تھی کہ حق کا تعین کر دیا جائے اور حق کے متعین ہو جانے کے بعد لوگ بخوشی اس کو تسلیم کر لیتے تھے اور اس کے مطابق عمل کرتے تھے۔

حضرت علیؓ کے آخری دور حکومت میں لوگوں میں اختلافات کی خلیج زیادہ وسیع ہوگئی اور بے انصافیاں ہونے لگیں اور ظلم کا ارتکاب کیا جانے لگا تو اس قسم کے تنازعات کی تحقیق اور ان کے فیصلے کی ضرورت محسوس ہوئی اور آپؓ نے خود ہی ان مقدمات کا فیصلہ کرنا شروع کیا۔ چنانچہ آپؓ نے منبریہ کے بارے میں فرمایا کہ اس کی قیمت نہ ہوگی۔ اور قارصہ، قامصہ اور واقصہ زخموں میں آپؓ نے تہائی تہائی دیت کا فیصلہ فرمایا۔ اور ایک بچے کی دو عورتیں دعوے دار ہوئیں تو آپؓ نے قضا کے مطابق ان کا بھی فیصلہ کیا۔

حضرت علیؓ کے بعد حالات میں اور زیادہ تبدیلی آگئی اور ظلم نا انصافی اور غصب

اور لوٹ کے واقعات بکثرت ہونے لگے اور ایسے لوگوں پر وعظ و نصیحت کا اثر ہی جاتا رہا۔ اس لیے ضرورت محسوس ہوئی کہ سلطنت کی قوت سے قضا کے فیصلوں کو نافذ کیا جائے اور اس طرح لوگوں کو مظالم سے باز رکھا جائے۔ چنانچہ عبد الملک بن مروان نے اس قسم کے واقعات کی تفتیش کے لیے ایک دن مقرر کیا اور اس قسم کے مقدمات کے فیصلے اپنے قاضی ابو ادریس اودی کے سپرد کیے۔ خلیفہ کے واقعات کے اسباب جاننے کی بنا پر ابو ادریس کے فیصلے فوراً نافذ ہو جاتے کیونکہ درحقیقت قاضی کا صرف فیصلہ ہوتا تھا اور اس کا نفاذ خلیفہ کے حکم سے ہوتا تھا۔

اس کے بعد خود حکام اور سردار بھی ستم شعار ہو گئے اور کسی طاقتور اور بارعب فرماں روا کے بغیر دادرسی دشوار ہو گئی۔ اس پر حضرت عمر بن عبد العزیزؒ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مظالم کے واقعات کے خود ہی فیصلے کیے اور خود ہی حقدار کو اس کا حق دلوا دیا۔ بنو امیہ کی ناانصافیوں کی تلافی کی اور ان کے ساتھ اس قدر سختی کی کہ آپ کو یہ تنبیہ کر دی گئی کہ اگر آپ اسی شدت کے ساتھ لوگوں کی حق تلفیوں کا ازالہ کرتے رہے تو یہ لوگ آپ کی جان لینے سے دریغ نہیں کریں گے۔ اس پر آپؒ نے فرمایا کہ اگر میں قیامت کے دن کے سوا کسی اور دن سے یا کسی اور انجام سے ڈروں، تو میں نہ ہی بچوں تو اچھا ہے۔

بعد ازاں خلفائے عباسیہ بھی دادرسی کرتے رہے اور مہدی، ہارون رشید، مامون اور مہتدی دادرسی کے لیے دربار لگایا کرتے تھے۔

شاہان فارس کے یہاں مظالم کی دادرسی کو بہت اہمیت دی جاتی اور اس کو ملکی قوانین اور آئین انصاف کا ایک حصہ تصور کیا جاتا۔

ظلم کی تلافی کا ایک واقعہ

عربوں میں بھی زمانہ جاہلیت میں جب سردار الگ الگ اپنے قبائل کے راہنما بن گئے اور قبائل ایک دوسرے کے مال لوٹنے لگے تو قریش نے ایک عہد نامہ مرتب کیا جس کی رو سے ظلم و زیادتی کی تلافی اور مظلوم کے ساتھ انصاف

کرنا ضروری قرار پایا، چنانچہ زبیر بن بکار نے بیان کیا ہے کہ بنو زبیر کا ایک شخص یمن سے عمرہ کرنے اور اپنا تجارتی مال فروخت کرنے مکہ آیا۔ بنی سلیم کے ایک شخص نے اس کا مال خرید لیا، مگر نہ اس کی قیمت ادا کی اور نہ مال واپس کیا۔ اور لوٹانے سے صاف انکار کر دیا، اس پر یمنی نے ایک ٹیلے پر کھڑے ہو کر یہ اشعار پڑھے۔

یا آل قصی لمظلوم بضاعتہ ❊ ببطن مکۃ نائی الدار والنفر

واشعث محرم لم تقض حرمتہ ❊ بین المقام وبین الحجر والحجر

أقائم من بنی سہم بذمتہم ❊ او ذاھب فی ضلال مال معتمر

(ترجمہ) "اے آل قصی اس مظلوم کی امداد کرو، جس کا مال مکہ میں ہے وہ گھر اور رشتہ داروں سے بہت دور ہے، مقام ابراہیم اور حجر اسود اور حرم کے درمیان بغیر احرام کھولے پراگندہ حال کھڑا ہے۔ کیا بنی سہم میں کوئی شخص اپنی ذمے داری سے سبکدوش ہوگا، یا عمرہ کرنے والے شخص کا مال یوں ہی ضائع ہو جائے گا"

ایک اور واقعہ اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ قیس بن شیبہ سلمی نے اپنا مال ابی بن خلف کے ہاتھ فروخت کیا وہ مال دبا بیٹھا اور قیمت دینے سے انکار کر دیا، اس نے ایک شخص سے مدد چاہی اس نے انکار کیا تو اس نے یہ شعر پڑھا۔

یا آل قصی کیف ھذا فی الحرم ❊ وحرمۃ البیت واخلاق الکرم

اظلم لا یمنع منی من ظلم

(ترجمہ) "اے آل قصی حرم اور بیت محترم اور شرافت کے حلیفوں میں یہ کیا بات ہے کہ مجھ پر ظلم ہوا اور کسی نے ظالم کو ظلم سے نہیں روکا"

اس پر عباس بن مرداس سلمی نے یہ اشعار کہے۔

ان کان جارک لم تنفعک ذمتہ ❊ وقد شربت بکاس الذل انفاسا

فات البیوت وکن من اھلھا صددا ❊ لا تلق نادیہم فحشا و لا باسا

ومن یکن بفناء البیت معتصما ❊ یلق ابن حرب یلق المرء عباسا

قومی قریش باخلاق مفصلۃ ؛ بالمجد والخرم ماعاشا دماساسا

ساق الحجیج وھذا اناشر فلج ؛ والمجد یورث اخماسا واسداسا

(ترجمہ) "اگر پڑوسی کے معاہدے سے تجھے کوئی فائدہ نہیں ہوا اور تجھے ذلت برداشت کرنی پڑی تو اب ان گھر والوں کو دیکھ جن کی معاشرت میں بد کلامی اور خوف نہیں ہے، اب جو بیت اللہ کے جوار میں آکر سہارا چاہے گا اسے ابن حرب اور عباس جیسا مرد ملے گا، میری قوم قریش میں سارے خصائل حمیدہ موجود ہیں، اور میری قوم شرافت اور احتیاط کے ساتھ سرداری کرتی رہے گی۔ یہ قوم حاجیوں کو پانی پلاتی اور عزت کی حامل ہے شرافت بھی میراث کی طرح کسی کو پانچواں حصہ ملتی ہے اور کسی کو چھٹا حصہ ملتی ہے۔"

حلف الفضول کا واقعہ

غرض ابوسفیان اور عباس بن عبدالمطلب کی کوششوں سے اس کا مال واپس ہوا اور اہل قریش نے عبداللہ بن جدعان کے مکان میں جمع ہو کر یہ عہد کیا کہ مکہ میں جب کسی پر زیادتی ہو تو اس کی تلافی کی جائے، کسی پہ ظلم نہ کرنے دیا جائے اور مظلوم کا حق دلایا جائے۔ اس عہد کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر مبارک پچیس ۲۵ سال تھی اور آپؐ اس مجلس میں تشریف فرما تھے۔

اس عہد کو حلف الفضول کہا جاتا ہے اور ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واقعے کو یاد کرتے ہوئے فرمایا کہ

"حلف الفضول کے موقعے پر میں عبداللہ بن جدعان کے مکان میں موجود تھا اگر مجھے اس کے حوالے سے پکارا جائے تو جواب دونگا اور اس کے برعکس سرخ اونٹ بھی قبول نہ کروں گا۔"

کسی قریشی نے اس حلف کے متعلق کہا تھا۔

تیم بن مرۃ ان سألت وھاشما ؛ وزھرۃ الخیل فی دار ابن جدعان

متحالفین علی الندای ما عزدت ؛ ورقاء فی فنن من جذع کتمان

(ترجمہ) "ابن جدعان کے مکان میں تیم بن مرۃ ہاشم اور زہرۃ الخیر نے جمع ہو کر یہ عہد کیا

کہ وہ ہمیشہ ظلم و زیادتی کو دور کرتے رہیں گے "

ہر چند کہ یہ معاہدہ زمانۂ جاہلیت کا ہے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاکید اور تائید سے اس واقعے کو بھی ایک فعل نبوی اور امر شرعی کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے۔

فوجداری مقدمات کی اقسام

جس شخص کو فوجداری مقدمات کی سماعت سپرد کی جائے اسے چاہیے کہ وہ اس کے لیے ایک دن مقرر کرلے جس میں داد خواہ حاضر ہوا کریں تاکہ باقی دنوں میں وہ اپنے دیگر فرائض منصبی انجام دے سکے اور اگر مستقل فوجداری معاملات کے لیے مقرر کیا گیا ہو تو دن مقرر کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وہ روزانہ انہی مقدمات کی سماعت کرے گا، اور اسے چاہیے کہ وہ اپنے دروازے پر ایسے پہرے قائم نہ کرے جس سے لوگوں کو اس تک رسائی میں دشواری ہو اور نہ ہی دوست اور احباب سے ملاقات میں مصروف رہے۔

حاکم فوجداری کی عدالت میں پانچ قسم کے لوگوں کا ہونا ضروری ہے اور ان کے بغیر عدالت مکمل نہ ہوگی۔ ایک پولیس جو مجرم کو حاضر عدالت کرے اور جری اور گستاخ شخص کو قابو میں رکھے۔ دوسرے قاضی جو اپنے فیصلے سے حق کا تعین کرے اور فریقین مقدمہ کے واقعات معلوم کرے تیسرے فقہاء جو مشکل اور مشتبہ مسائل کا حل بتا سکیں۔ چوتھے منشی جو فریقین کے بیانات اور فیصلے تحریر کریں۔ پانچویں گواہ جو واجب الحقوق اور فیصل شدہ احکام میں شاہد بنیں۔ جب یہ پانچوں قسم کے افراد جمع ہو جائیں تب عدالتی کارروائی کا آغاز کیا جائے۔

اس فوجداری عدالت سے دس قسم کے مقدمات متعلق ہوتے ہیں۔

حکام کی ناانصافیاں

۱۔ عام لوگوں پر حکام کی زیادتیوں اور ناانصافیوں کی شکایات۔ فوجداری عدالت کے حاکم کو چاہیے کہ وہ ان معاملات کی پوری طرح تحقیق اور تفتیش کرے اور

انصاف پرور اور لائق افسروں کو ترقی دے اور ظالم اور ناانصاف لوگوں کو ظلم زیادتی سے باز رکھے۔ چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے اپنے خطبۂ خلافت میں ارشاد فرمایا تھا کہ

"میں تمہیں پرہیزگاری اور اللہ سے ڈرتے رہنے کی نصیحت کرتا ہوں، کیونکہ اللہ سبحانہٗ کے یہاں صرف پرہیزگاری ہی مقبول ہے اور ڈرنے والے ہی پر رحم کیا جائے گا، مجھے معلوم ہے کہ حکمرانوں نے بہت ظلم اور ناانصافیاں کی ہیں۔ حد یہ ہے کہ لوگوں کو اپنے حقوق کی قیمت ادا کرنی پڑی اور فدیہ دے کر اپنے آپ کو ظلم و ستم سے بچانا پڑا۔ قسم بخدا اگر میرے سامنے چھوڑی ہوئی سنت کو زندہ کرنے اور باطل کو مٹا دینے کا مشن نہ ہوتا تو مجھے تو زندہ رہنے کی کبھی کوئی آرزو نہیں تھی۔ تم اپنی آخرت درست کرلو تمہاری دنیا بھی درست ہو جائے گی۔ بلاشبہ ہر آدمی کی زندگی موت سے ہمکنار ہونے والی ہے اور موت بالکل اٹل ہے۔"

محاصل کی وصولی میں ناانصافی

۲۔ محاصل وصول کرنے والوں کی محاصل کی ناجائز طور پر زیادہ وصولی ۔ فوجداری حاکم محاصل سے متعلق مبنی بر انصاف قوانین کا مطالعہ کرے اور ان کے مطابق محاصل وصول کرنے والوں کو محاصل لینے کی ہدایات جاری کرے اور جو محاصل زیادہ وصول ہو کر بیت المال میں جمع ہو گئے ہوں وہ حقدار لوگوں کو دلوائے اور اگر محصلین نے خود ہی رکھ لیا ہے تو ان سے واپس کرائے۔

ایک مرتبہ کا ذکر ہے کہ خلیفۂ مہدی نے مقدمات کے فیصلوں کے لیے دربار لگایا تو ان کے سامنے کسروں (محصول کی ادائیگیوں میں کمی) کے واقعات بیان کیے گئے اور بتایا گیا کہ حضرت عمرؓ نے اہل سواد اور مشرق اور مغرب کے باشندوں پر چاندی اور سونے کی صورت میں خراج مقرر کیا تھا۔ درہم و دینار کا وزن قیصر اور کسریٰ کے اوزان

کے برابر تھا اور لوگ انہی سکوں سے خراج ادا کیا کرتے تھے اور سکوں کے وزن کی کمی بیشی کا خیال نہیں کیا جاتا تھا۔ مگر بعد میں لوگوں نے یہ کیا کہ طبریہ جس کا وزن چار دانق تھا وہ دینے لگے اور وافی جس کا وزن مثقال تھا وہ نہ دیتے۔ جب زیاد عراق کا گورنر بن کر آیا تو اس نے لوگوں سے مطالبہ کیا کہ وہ وافی ادا کریں اور جو پچھلی ادائیگیوں میں کسریں رہ گئی ہیں وہ بھی ادا کریں۔ چنانچہ بنو امیہ کے عمال نے ان محاصل وصولی میں سختی برتنی شروع کردی۔

جب عبدالملک بن مروان تخت نشین ہوا تو اس نے سکوں کے وزنوں کا معائنہ کر کے درہم کا وزن ساڑھے پانچ مثقال کر دیا اور دینار کا وزن برقرار رکھا اور حجاج نے لوگوں سے از سر نو محاصل میں کمی کو پورا کرنے کا مطالبہ شروع کر دیا۔ مگر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ آئے تو انہوں نے اس مطالبے کو ساقط کر دیا، اور آپ کے بعد آنے والے خلفاء پھر لینے لگے۔ یہاں تک کہ منصور کے عہد میں جب سواد کے علاقے برباد ہو گئے تو اس نے گندم اور جَو کی پیداوار پر چاندی کی صورت میں خراج لینا موقوف کر دیا اور انہی اجناس کی صورت میں محاصل کی وصولی کا آغاز کر دیا اور نیز کھجور اور درختوں کا خراج بھی جاری رکھا، اور یہ خراج اسی طرح کسروں کے ساتھ اب بھی جاری ہے۔ مہدی نے یہ سب سن کر کہا کہ خدا کی پناہ، جو محصول پہلے ہی ظلماً وصول کیا جاتا رہا ہو میں اس کو کیسے جاری رکھ سکتا ہوں، فوراً اس کو بند کر دو، اس پر حسن بن مخلد نے کہا کہ اگر اس کی وصولیابی بند کی گئی تو حکومت کو بارہ لاکھ درہم سالانہ کا نقصان ہو گا۔ مہدی نے کہا، حق کو قائم کرنا اور لوگوں کو ظلم سے بچانا میرا فرض ہے خواہ خزانے میں کمی کیوں نہ برداشت کرنی پڑے۔

دفتری محرروں کی ناانصافیاں

۳۔ دفتروں کے محرروں کی ناانصافیاں ۔۔۔

فی الواقع تو یہ لوگ مسلمانوں کی جائداد کے امین ہوتے ہیں، لیکن اگر یہ اس کام میں ناانصافی کریں تو سلطان خود داری اس کی اصلاح کر لے اور کسی کے حق میں کوئی

کمی بیشی نہ ہونے دے اور جو زیادتی کرے اس کو مناسب سزا دے۔

بیان کیا گیا ہے کہ خلیفہ منصور کو یہ اطلاع ملی کہ محرروں نے رجسٹروں میں کچھ ردو بدل کر دیا ہے، اس نے ان کو طلب کر کے سزا دلوائی۔ ایک نوجوان کو جب مارا گیا تو اس نے یہ اشعار پڑھے۔

اطال الله عمرك فی صلاح ✤ وعز یا امیر المؤمنینا

بعفوك نستجیر فان تجرنا ✤ فانك عصمة للعالمینا

ونحن الكاتبون وقد أسأنا ✤ فهبنا للكرام الكاتبینا

(ترجمہ) "اے امیر المومنین۔ اللہ تعالیٰ عزت اور نیکی کے ساتھ آپ کی عمر دراز فرمائے ہم آپ کی پناہ چاہتے ہیں کہ اگر آپ پناہ دیں گے تو حقیقت یہ ہے کہ آپ جہاں پناہ ہیں۔ بلاشبہ ہم خطا کار محرر ہیں تو آپ ہمیں کراماً کاتبین کے حوالے کر دیجیے"

منصور نے انہیں چھوڑ دیا اور نوجوان کے بارے میں یہ معلوم ہونے پر کہ وہ امانت دار اور شریف ہے اس پر احسان واکرام بھی کیا۔

تنخواہ کی تقسیم میں ناانصافی

۴۔ تنخواہیں تقسیم کرنے والے دفتر کی زیادتیاں۔ مثلاً یہ کہ یہ لوگ تنخواہیں کم دیں، دیر سے دیں اور ستا کر اور پریشان کر کے دیں، حاکم فوجداری کو چاہیے کہ وہ تنخواہوں کے رجسٹروں کا معائنہ کرے اور جن لوگوں کو تنخواہیں نہ ملی ہوں یا کم ملی ہوں ان کے حسابات پورے کرائے۔

مامون الرشید کے عہد خلافت میں فوج کے ایک افسر نے اسے تحریر کیا کہ سپاہی باہم لڑتے ہیں اور ادھر ادھر لوٹ مار کرتے پھرتے ہیں۔ مامون نے اس کے جواب میں لکھا کہ اگر تم انصاف کرتے اور تنخواہیں پوری دیتے تو یہ سپاہی نہ باہم لڑتے اور نہ لوٹ مار کرتے۔ مامون نے اس افسر کو معزول کر کے سپاہیوں کی تنخواہیں باقاعدہ جاری کرادیں۔

مغصوبہ مال کی واپسی

۵ ۔ مغصوبہ مال کی دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ وہ مال جن کو ظالم بادشاہوں نے اپنی رغبت اور لوگوں پر زیادتی کر کے چھین لیا ہو، اگر حاکم کو خود ایسے اموال کا حال معلوم ہو تو ان کی واپسی کا حکم دیدے اور اگر معلوم نہ ہو تو مستغیث کے دعویٰ دائر کرنے پر اسے دلائے۔ استغاثہ کے بعد سرکاری رجسٹروں کی پڑتال کافی ہے اگر ان کی رُو سے مستغیث کا حق نکلتا ہو تو بینہ (ثبوت) کے بغیر اسے دلوا سکتا ہے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رح نماز کے لیے گھر سے باہر تشریف لائے۔ ایک شخص نے جو یمن سے آیا تھا استغاثہ کیا اور یہ شعر پڑھا۔

تدعون حیران مظلوما ببابکم ٭ فقد اتاک بعید الدار مظلوم

(ترجمہ) "آپ پریشان مظلوم کو اپنے دروازے پر بلاتے ہیں لیجیئے ایک دور سے آیا ہوا مظلوم موجود ہے۔"

آپ نے پوچھا تم پر کیا زیادتی ہوئی ہے۔ اس نے کہا۔ ولید بن عبدالملک نے میری زمین دبا لی تھی، آپ نے مزاحم کو حکم دیا، سرکاری املاک کا رجسٹر لاؤ، رجسٹر کو دیکھا تو اس میں درج تھا کہ عبداللہ ولید بن عبدالملک نے فلاں شخص کی زمین اپنے لیے منتخب کر لی ہے، آپ نے فرمایا، کہ اس کو کاٹ کر لکھ دو کہ زمین اصل مالک کو واپس کر دی گئی اور اسے دگنا خرچ بھی دیا گیا۔

۲ ۔ وہ مال جن کو قوت و شوکت والے رئیس، لوگوں سے غصب کر کے زبردستی اس کے مالک بن جائیں، اس مال کی واپسی استغاثہ دائر کرنے پر موقوف ہے۔ واپسی کی چار صورتیں ہیں، یا تو غاصب خود ہی اعتراف اور اقرار کرے۔ یا حاکم کو اس ناانصافی کا ذاتی طور پر علم ہو یا یہ شہادت میسر آجائے کہ غاصب نے غصب کیا ہے یا یہ کہ مغصوبہ شئے مغصوب منہ کی ملکیت ہے۔ یا بلاشبہ عام شہرت ہو کہ اس شئے کا مالک مغصوب منہ ہے۔ کیونکہ جب گواہ شہرت

عام کی بنیاد پر گواہی دے سکتے ہیں تو اس شہرت عام کی بنیاد پر حاکم فیصلہ بھی کر سکتا ہے۔

اوقاف کی نگرانی

۶۔ اوقاف دو قسم کے ہوتے ہیں، عام اور خاص۔ عام اوقاف کی نگرانی اور اصلاح حاکم کو خود ہی کرنی چاہیے، اس میں کسی کا مستغیث ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ علم ہونے کے بعد صحیح مصارف میں واقف کی شرائط کے مطابق صرف کرے۔ علم کی تین صورتیں ہیں۔ یا تو ان حاکموں کے رجسٹروں سے علم ہو جن کو حکام کی نگرانی اور حفاظت کے لیے مقرر کیا گیا ہو، یا سرکاری رجسٹروں سے اس کے متعلق کوئی معاملہ یا تذکرہ معلوم ہو یا قدیم کتابوں سے حقیقت کا علم ہو۔ ان تینوں صورتوں پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور گواہی ضروری نہیں ہے۔ اس لیے کہ وقف عام کا کوئی خاص شخص مستغیث نہیں ہوتا، لہٰذا اس کا حکم خاص وقف کی بہ نسبت نرم ہونا چاہیے۔

خاص وقف میں اگر کوئی نزاع پیدا ہو جائے اور اس پر کوئی دعوے دار ہو تو حاکم فوجداری اس معاملے پر غور کرے اور اس میں عادل شاہدوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔ شہادت کے بغیر سرکاری رجسٹروں وغیرہ پر اعتماد کرنا کافی نہیں ہے۔

محکمۂ قضا کی اعانت

۷۔ محکمۂ قضا (عدالت) کے ان فیصلوں کا نفاذ بھی حاکم فوجداری کی ذمے داری ہو جن کو عدالت مدعیٰ علیہ کے طاقتور اور صاحب شوکت ہونے کی وجہ سے نافذ نہ کر سکے۔

محکمۂ احتساب کی اعانت

۸۔ محکمۂ احتساب، اگر اپنے فرائض یعنی لوگوں کو ناجائز افعال کے علی الاعلان ارتکاب سے روکنا راستوں میں ظلم و زیادتی نہ ہونے دینا، کسی کا حق ضائع نہ

ہونے دینا وغیرہ کی انجام دہی پورے طور پر نہ کر سکے تو حاکم فوجداری اس محکمہ کی مدد کرے لوگوں سے حقوق اللہ کے بارے میں مؤاخذہ کرے اور احکام الٰہی کے مطابق عمل کرنے پر مجبور کرے۔

حقوق اللہ کی تعمیل

۹۔ جمعہ، عیدین، حج اور جہاد جیسی ظاہری عبادات میں لوگوں کو کوتاہی نہ کرنے دے اور ان کی جملہ شرائط پوری کرائے۔ اس لیے کہ حقوق اللہ کی تعمیل تمام امور پر مقدم ہے۔

عدالتی فیصلے پر عمل

۱۰۔ مقدمے کے فریقین اور ان کے فیصلے کے متعلق پوری توجہ سے کام لے اور حق کی خلاف ورزی نہ ہونے دے، درحقیقت وہ قاضی اور حاکم عدالت کے مطابق احکام پر عمل کرانے کا پابند ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مقدمہ کی صورتِ حال غیر واضح ہونے کی بنا پر حاکم فوجداری جائز حد سے تجاوز کر جائے بہر حال احتیاط مدنظر رکھے اور ایسی کوتاہی نہ ہونے دے۔

عدالتِ فوجداری اور عدالت قضاء کا فرق

فوجداری عدالت اور عدالت قضاء (دیوانی عدالت) میں درج ذیل دس امور میں فرق ہے۔

۱۔ فریقین کے نزاع کو ختم کرنے، تصفیہ پر مجبور کرنے اور ظالموں کو دوسرے کا مال چھیننے سے باز رکھنے کے لیے حاکم فوجداری کا زیادہ دبدبے والا اور بارعب ہونا ضروری ہے جب کہ قاضی عدالت کے لیے ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔

۲۔ حاکم فوجداری کے اختیارات واجب امور کے ساتھ ساتھ جائز امور پر بھی مشتمل ہیں لہٰذا وہ قولی اور عملی دونوں میں زیادہ وسیع اختیارات کا حامل ہے۔

۳۔ حاکم فوجداری ملزم کو ڈرا دھمکا کر اور دیگر قرائن سے کام لے کر تحقیق و تفتیش کر سکتا ہے

۴۔ ظالم اور زیادتی کرنے والے شخص کو تادیبی سزا دے سکتا ہے۔

۵۔ مقدمہ میں زیادہ تحقیق اور تفتیش ضروری ہو اور یہ توقع ہو کہ غور و فکر سے حالات اور اسباب اپنی اصلیت کے ساتھ ظاہر ہو جائیں گے تو حاکم فوجداری فیصلے میں تاخیر کر سکتا ہے۔ جب کہ دوسرے حکام فریق مقدمہ کے بعجلت فیصلہ کا طالب ہونے کی صورت میں تاخیر کے مجاز نہیں ہیں۔

۶۔ حاکم فوجداری (ناظر مظالم) مناسب سمجھے تو فریقین کو مصالحت پر مجبور کر سکتا ہے تاکہ وہ آپس میں رضامندی کے ساتھ سمجھوتہ کر لیں، مگر قاضی دونوں فریق کی رضامندی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا۔

۷۔ اگر فریقین انصاف کو قبول کرنے اور حقوق کے اعتراف اور اقرار پر آمادہ نہ ہوں، تو حاکم فوجداری انہیں پولیس کی حراست میں دے سکتا ہے اور اگر مقدمہ کی نوعیت ضمانت کے قابل ہو تو ضمانت پر رہا کر سکتا ہے تاکہ فریقین انکار کی روش ترک کر کے انصاف کو قبول کریں۔

۸۔ حاکم فوجداری ان لوگوں کی بھی شہادت سن سکتا ہے جو عدالت قضا کی نظر میں گواہی دینے کے اہل نہ ہوں یا جن کی حالت کا علم نہ ہو۔

۹۔ شاہدوں کے بیان مشکوک اور مشتبہ معلوم ہوں تو حاکم فوجداری ان سے حلف لے سکتا ہے۔ نیز شک و شبہ رفع کرنے کے لیے گواہوں کی تعداد بڑھا سکتا ہے مگر دوسرے حکام ایسا نہیں کر سکتے۔

۱۰۔ حاکم فوجداری فریقین کے نزاع کی اصل حقیقت معلوم کرنے کے لیے ابتداءً شاہدوں کے بیانات سن سکتا ہے۔ جب کہ قاضی مدعی سے گواہ طلب کرتا ہے اور اس کے کہنے پر گواہوں کے بیانات سنتا ہے۔

بہر حال حاکم فوجداری اور حاکم قضاء میں فرق کی یہ دس وجوہ ہیں اور باقی امور میں یہ دونوں مساوی ہیں۔ آئندہ جب تفصیل آئے گی تو ان دونوں کے اختیار اور طریقہ کار کا فرق [illegible] ہو جائے گا۔

دعویٰ کی مختلف صورتیں

دعویٰ دائر کرنے کی تین حالتیں ہو سکتی ہیں، اور وہ یہ کہ یا تو دعویٰ کی تائید کرنے والے امور موجود ہوں، یا دعویٰ کو کمزور کرنے والے امور موجود ہوں یا دونوں۔ اگر تائید کرنے والے امور موجود ہیں تو ان کی چھ حالتیں ہوتی ہیں جن سے دعویٰ کی تقویت تدریجی طور پر مختلف ہوتی ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ دعویٰ کے ساتھ ایسی دستاویز موجود ہو جس میں موجود گواہوں کی شہادت ثبت ہو، اس قسم کے دعویٰ میں حاکمِ فوجداری کو دو امر کا اختیار ہے کہ یا تو گواہوں کو طلب کر کے ان کی گواہی لے لے یا منکر کے انکار کو حالات و قرائن کے پیشِ نظر ناقابلِ تسلیم قرار دیدے۔ اور اگر گواہ حاضر ہو جائیں تو حاکمِ فوجداری (ناظر مظالم) خلیفہ یا وزیرِ تفویض یا صوبے دار ہے تو فریقین کے حالات کے مدنظر اگر دونوں عالی مرتبہ ہوں تو خود فیصلہ کرے، متوسط طبقے کے ہوں تو قاضی کے سپرد کر دے اور ادنیٰ طبقے کے ہوں تو نیچے کی عدالت کے حوالے کر دے۔

روایت ہے کہ خلیفہ مامون الرشید اتوار کے روز مظالم کے تصفیے کے لیے دربار لگاتے تھے ایک روز اسی طرح کے ایک دربار سے اٹھنے لگے تو ایک پریشان حال عورت نے آ کر عرض کی۔

یا خیر منتصف یهدی له الرشد ❊ ویا اماما به قد اشرق البلد

تشکو الیه عمید الملك ارملة ❊ عدا علیها فما تقوی به اسد

فابتز منها ضیاعا بعد منعتها ❊ لما تفرق عنها الاهل والولد

(ترجمہ) "اے انصاف پرور جس کے سامنے ہدایت روشن ہے اور جو امام ہے اور جس نے دنیا کو منور کر رکھا ہے میں ایک بیوہ عورت تیرے دربار میں حکومت کے ایک عہدہ دار کی شکایت لے کر آئی ہوں، اس نے مجھ پر اتنا بڑا ظلم کیا ہے کہ شیر بھی اس کو برداشت نہ کر پائے۔ اس میرے شوہر اور بیٹے کے مرنے کے بعد میری زمین مجھ سے چھین لی ہے۔"

[illegible]

من دون ما قلت عيل الصبر والجلد ÷ واقرح القلب هذا الحزن والكمد

هذا اوان صلاة الظهر فانصرفي ÷ واحضري الخصم في اليوم الذي اعد

المجلس السبت ان يقض الجلوس لنا ÷ انصفك منه والا المجلس الاحد

(ترجمہ) "مظلوم عورت تیری فریاد نے صبر و قرار لوٹ لیا اور تیرے رنج و الم نے میرا دل زخمی کر دیا، اب تو چلی جا کیونکہ نماز ظہر کا وقت آگیا ہے اور اگلے روز اپنے فریق ثانی کو لے کر آ۔ پھر میں شنبہ کو یا یکشنبہ کو تیرا فیصلہ کر دوں گا"

چنانچہ وہ عورت چلی گئی اور اتوار کے روز سب سے پہلے حاضر ہوئی، مامون نے پوچھا تیرا خصم (مدعا علیہ) کون ہے اس نے کہا کہ امیر المومنین کا بیٹا عباس ہے۔ مامون نے اپنے قاضی یحییٰ بن اکثم یا اپنے وزیر احمد بن ابی خالد کو حکم دیا کہ عباس کو عورت کے ساتھ بٹھا کر دونوں کے بیانات لو، بیانات شروع ہوئے تو عورت نے زور زور سے بولنا شروع کیا، ایک سپاہی نے اسے دھمکایا تو مامون نے کہا اسے کچھ نہ کہو یہ حق پہ ہونے کی بنا پر بول رہی ہے اور عباس کو باطل نے گونگا کر دیا ہے۔ اور اس کی زمینوں کی واپسی کا حکم جاری کر دیا۔ اگرچہ مقدمے کی کارروائی خود مامون کے سامنے ہوئی لیکن اس نے اپنے آپ اس مقدمہ کا فیصلہ دو سیاسی وجوہ کی بنا پر نہیں کیا۔ ایک یہ کہ مقدمہ میں دونوں احتمال تھے کہ بیٹے کے مخالف ہو یا موافق۔ جب کہ باپ بیٹے کے خلاف تو فیصلہ دے سکتا ہے لیکن اس کے حق میں فیصلہ نہیں دے سکتا۔ دوسرا یہ کہ مدعی عورت تھی اور مامون کا اس سے بات کرنا اس کی شان کے خلاف تھا اور خود فرزند خلیفہ کی بھی عظمت کی بنا پر کوئی اس کے خلاف فیصلہ نہیں دے سکتا تھا۔ اس لیے مامون نے مقدمے کی کارروائی خود کرنے کے بجائے اپنے سامنے دوسرے شخص سے کرائی۔ تاکہ عورت کا بیان پوری طرح سنا جا سکے اور موقعے پر ہی حکم جاری ہو سکے۔

عادل گواہوں کی شہادت

دعویٰ کی تائید کی دوسری صورت یہ ہے کہ عادل گواہوں کی شہادت تحریر ہو مگر گواہ

موجود نہ ہوں، اس دعویٰ کی کارروائی میں چار امور کارآمد ہوں گے۔ (۱) مدعا علیہ کو ڈرانا تاکہ جلد اقرار کرے اور گواہی کی ضرورت نہ رہے۔ (۲) گواہوں کی مشقت کا اندیشہ نہ ہو تو انہیں طلب کیا جائے۔ (۳) مدعا علیہ کو زیر حراست رکھا جائے اور علامات و قرائن مقدمہ کی تفتیش کرے۔ (۴) اگر دعویٰ کا تعلق قرض وغیرہ سے ہے تو کوئی ضامن طلب کرے اور اگر زمین د جائداد سے ہے تو اس کو تحویل میں لے لیا جائے۔ اور اس کی آمدنی کسی امین کے پاس محفوظ کرا دی جائے تاکہ جو حقدار ثابت ہو اسے دے دی جائے۔ اگر کافی عرصہ گزر جائے اور گواہوں کی حاضری سے مایوسی ہو جائے تو حاکم فوجداری اس امر کا مجاز ہے کہ مدعا علیہ کو دھمکا کر معلوم کرے کہ یہ شئے تمہاری ملکیت میں کیونکر آئی۔ اگرچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ملکیت کے دریافت کرنے کا یہ طریقہ درست نہیں ہے مگر امام مالکؒ کے نزدیک جائز ہے۔ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ حاکم فوجداری کا اختیار واجب امور کے علاوہ جائز امور کو بھی مشتمل ہے لہٰذا اگر کوئی ایسا جواب دے جس سے تنازعہ رفع ہو جائے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ شرعی مقتضا کے مطابق فیصلہ صادر کر دے۔

غیر معتبر گواہ

تیسری صورت دعویٰ کی تائید کی یہ ہے کہ دستاویز کے شاہد موجود ہوں مگر وہ حاکم فوجداری کے نزدیک غیر معتبر ہوں، اس صورت میں گواہوں کو طلب کرکے ان کی تحقیق کرے، جن کی تین حالتیں ہیں۔ یا تو وہ ذی مرتبہ اور پرہیزگار ہوں گے ظاہر ہے کہ ان کی گواہی قابل اعتبار ہے یا وہ رذیل ہوں گے تو ان کی گواہی تو قوی نہ ہو گی البتہ وہ مدعا علیہ کو ڈرانے میں کارآمد ہوں گے یا متوسط درجے کے ہوں گے تو تفتیش کے بعد ادائے شہادت سے پہلے یا شہادت کے بعد حلف بھی لیا جا سکتا ہے۔

مؤخر الذکر دونوں قسم کے لوگوں کی گواہی سننے کے تین طریقے ہیں ۔۔

(۱) گواہی سُن کر خود ہی فیصلہ صادر کردے (۲) گواہی کی سماعت قاضی کے حوالے کردے اور خود فیصلہ کرے، کیونکہ قاضی کا فیصلہ اس امر پر موقوف ہے کہ گواہ عادل (پارسا) ہوں (۳) گواہی کی سماعت معتبر گواہوں کے سپرد کردے۔ اس صورت میں اگر محض نقل شہادت سپرد کی تو ان کے ذمے ان گواہوں کے حالات کی تفتیش ضروری نہیں ہے، اور اگر انہیں یہ ہدایت کی گئی کہ درست گواہی نقل کریں تو وہ حالات کی تفتیش کریں گے تاکہ درست گواہی پیش کرسکیں اور اس کے مطابق حکم کا نفاذ ہو۔

دعویٰ کی تائید کی چوتھی صورت یہ ہے کہ دستاویز کے گواہ اگرچہ معتبر ہوں مگر زندہ نہ ہوں اور ان کی تحریر قابل اعتماد ہو تو اس وقت تین صورتیں ہیں۔ (۱) مدعا علیہ کو ڈرایا اور دھمکایا جائے تاکہ وہ سچ بولے اور حق کا اقرار کرلے۔ (۲) اس سے اس شئے کی ملکیت کے بارے میں معلوم کیا جائے۔ (۳) مملوکہ شئے کے قریب رہنے والوں اور فریقین کے پڑوسیوں سے حالات معلوم کیے جائیں۔

اگر مندرجہ بالا صورتیں ممکن العمل نہ ہوں تو مقدمہ ایک ایسے شخص کے حوالے کردے جو ذی وجاہت ہو اور فریقین اس کی بات مانتے ہوں اور وہ ان کے حالات اور مقدمہ کی کیفیت سے واقف ہو تاکہ بار بار تحقیقات ہونے کی وجہ سے دونوں سچ بیان کردیں اور مصالحت پر آمادہ ہو جائیں، چنانچہ اگر باہمی تصفیہ کرلیں تو ٹھیک ہے ورنہ قانون قضا کے مطابق فیصلہ سنا دے۔

مدعا علیہ کی تحریر

پانچویں صورت تقویت دعویٰ کی یہ ہے کہ مدعی کے پاس مدعیٰ علیہ کی ایسی تحریر موجود ہو جس سے اس دعویٰ کا ثبوت ملتا ہو۔ اس صورت میں حاکم فوجداری مدعا علیہ سے اس تحریر پر جرح کرے اور معلوم کرے کہ کیا یہ اسی کی تحریر ہے اگر وہ اس کا اقرار کرے تو پوچھا جائے کہ جو کچھ اس تحریر میں درج ہے اس کو اس کی صحت تسلیم ہے، اگر یہ بھی تسلیم کرے تو یہ اقرار ہوگا اور اقرار پر فیصلہ سنا دیا جائیگا۔

اور اگر تحریر کی صحت تسلیم نہیں کرتا تو بھی بعض فوجداری حکام نے محض تحریر کے اقرار کو اقرار متصور کیا ہے اور مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ دیا ہے اور اس تحریر کو ثبوت حق قرار دیا ہے۔

بہر حال فقہاء کی رائے یہ ہے کہ محض تحریر کے اعتراف کو جب کہ مضمون کا اعتراف نہ کیا گیا ہو اقرار نہ قرار دیا جائے کیونکہ محکمۂ فوجداری کے لیے بھی وہ امور جائز نہیں ہو سکتے جو شرعاً درست نہیں ہیں اس لیے حاکم فوجداری کو مضمون تحریر کے بارے میں مدعا علیہ سے پوچھنا چاہیے اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یہ تحریر اس سے قرض لینے کے واسطے لکھی تھی، مگر اس نے مجھے قرض نہیں دیا۔ یا یہ کہے کہ مدعی کے ذمے میری ایک شئے کی قیمت باقی تھی میں نے یہ رقعہ اس کے مطالبے کے لیے لکھا تھا مگر اس نے ادا نہیں کی۔ اس صورت میں حاکمِ فوجداری سختی سے کام لے کر اصل صورت حال معلوم کرے، اگر معلوم ہو جائے تو ٹھیک ہے ورنہ قاضی دونوں سے قسم لے کر فیصلہ دے۔

اگر مدعا علیہ سرے سے تحریر ہی کا منکر ہو تو اس کی دوسری تحریروں سے اس تحریر کا موازنہ کیا جائے، اگر خط ایک ہی ہو تو اسے مدعا علیہ کی تحریر قرار دے کر اس کے خلاف فیصلہ دیدے۔ فقہاء کرام کے نزدیک محض تحریر کے موازنے پر فیصلہ نہیں ہوگا بلکہ یہ موازنہ مدعا علیہ کو اصل حقیقت کے اعتراف پر آمادہ کرنے کے لیے ہوگا اگر تحریر سے منکر ہو تو موازنہ سے شبہ کمزور ہوگا اور اگر معترف ہو تو اس کی نسبت شبہ قوی ہوگا اور اگر دونوں تحریریں ایک جیسی نہ ہوں تو مدعی کو تہدید کی جائے (دھمکی دی جائے) اور مدعی اور مدعا علیہ کو کسی مصالحت کنندہ کے سپرد کیا جائے اور مصالحت نہ ہونے کی صورت میں قاضی قسمیں لے کر فیصلہ دیدے۔

حساب کا کھاتا

چھٹی صورت جو تقویت دعوی کا سبب بنتی ہے وہ یہ ہے کہ دعوی کے متعلق حساب کا کھاتا پیش کیا جائے، اگر مدعی پیش کرے تو اس میں شبہ کم ہوگا بہر حال اسے

غور سے دیکھا جائے اگر اس کے جعلی ہونے کا احتمال ہو تو اسے رد کر دیا جائے۔ اور اگر جعلی ہونے کا احتمال نہ ہو تو قابلِ اعتماد ہے۔ اس صورت میں مدعا علیہ کو تہدید کی جائے اور مصالحت پر آمادہ کیا جائے اگر نہ مانے تو اس کے خلاف فیصلہ دے دیا جائے۔

اور اگر حساب کا کھاتا مدعا علیہ نے پیش کیا ہے تو اس سے اس کے مقدمے کو تقویت ملے گی، مدعا علیہ سے معلوم کیا جائے کہ کیا یہ اسی کی تحریر ہے اگر تحریر کا اعتراف کرے تو اس سے معلوم کیا جائے کہ کیا یہ مضمون اس کے نزدیک صحیح ہے اگر یہ بھی تسلیم کر لے تو لازم آئے گا کہ اس نے مضمون حساب کا اقرار کر لیا ہے اگر اسے اپنی تحریر ہونے کا تو اعتراف ہو مگر اس کے علم اور اس کی صحت سے انکار ہے تو بعض فقہاء کے نزدیک اس حساب کے کھاتے پر فیصلہ سنا دینا درست ہے اگرچہ اسے اس کی صحت سے انکار ہو بلکہ یہ فقہاء تو حساب کے کھاتے کو عام مرسلہ خطوط سے زیادہ مستند تسلیم کرتے ہیں۔

جب کہ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس حساب کی صحت کا مدعا علیہ معترف نہ ہو اس پر فیصلہ نہیں ہونا چاہیے البتہ تہدید کے طور پر اس کو عام خطوط سے زیادہ استعمال کیا جا سکتا ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ روزانہ حساب کے کھاتوں کا زیادہ اہتمام کیا جاتا ہے۔ بہر حال اسے مصالحت پر آمادہ کیا جائے اور بعد ازاں فیصلہ دیا جائے۔

گر تحریر مدعا علیہ کے منشی کی ہو تو پہلے مدعا علیہ سے دریافت کیا جائے اگر وہ انکار کرے تو پھر منشی سے پوچھا جائے اور اگر وہ بھی انکار کرے تو دعوی کمزور ہو جائے گا، اگر مشتبہ شخص ہو تو اس کو تہدید بھی کی جائے اور اگر تحریر اور اس کی صحت کا اعتراف کر لے تو یہ مدعا علیہ کے خلاف ایک گواہی بن جائے گی۔ اور شاہد عدل کی صورت میں ایک شاہد اور ایک قسم پر از روئے مذہب اور از روئے سیاست شواہد حال کے مطابق فیصلہ ہو جاتا ہے۔ اور کیونکہ شواہد حال (

کو احکام اور فیصلوں میں بہت دخل ہوتا ہے اور بہر حالت

کی تہدید محدود ہے جس سے تجاوز نہ کیا جائے بلکہ تمام احوال اپنی شہادتی صورت میں ممتاز رہنے چاہئیں

دعویٰ کی غیر مؤید صورتیں

دعویٰ کو کمزور کر دینے والی حالتیں چھ ہیں۔ ان صورتوں میں دعویٰ کی تقویت نہیں ہوتی اور مدعا علیہ کے بجائے مدعی کو دھمکانا ہوتا ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ دعویٰ کے برخلاف ایسی دستاویز پیش کر دی جائے جس کے گواہ عادل و معتبر ہوں اور وہ دعویٰ کے خلاف گواہی دیں۔ جس کی چار وجوہ ہیں۔

۱۔ مدعی نے جس شئے کا دعویٰ کیا اس کے فروخت ہونے کی گواہی دیں۔

۲۔ گواہ یہ گواہی دے دیں کہ مدعی نے جس شئے پہ دعویٰ کیا ہے پہلے ہمارے سامنے اس کے حقدار نہ ہونے کا اقرار کر چکا ہے۔

۳۔ یہ گواہی دیں کہ مدعی نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ شئے اس کے باپ سے منتقل ہوئی ہے جب کہ خود اس کا باپ یہ اقرار کر چکا ہے کہ اس شئے پر اس کا کوئی حق نہیں ہے۔

۴۔ یہ گواہی دے دیں کہ جس شئے کا مدعی نے دعویٰ کیا ہے خود مدعیٰ علیہ اس کا مالک ہے۔

ان گواہوں کی موجودگی میں دعویٰ باطل قرار پائے گا اور حاکم فوجداری مدعی کو مناسب تنبیہ و تہدید کر کے مقدمے کو خارج کر دے گا۔

اگر مدعی نے یہ کہا کہ فروختگی کی جو گواہی دی گئی ہے تو وہ شئے درحقیقت مجھ سے بالجبر فروخت کرائی گئی، اس صورت میں بیع نامے کو دیکھا جائے اگر اس میں یہ تحریر ہے کہ برضا بیع کی گئی ہے تو یہ اعتراض رد ہو جائے گا اور اگر یہ نہیں لکھا ہے تو مدعی کے دعوے کو تقویت ملے گی اور قرائن اور شواہد حال کے مطابق فریقین کو تہدید کی جائے گی اور ہمسایوں اور ملنے جلنے والوں سے بھی تحقیقات کی جائے گی۔ اگر تحقیق سے بیعنامے کے برعکس حقیقت معلوم ہو تو اس کے مطابق عمل کیا جائے ورنہ بیعنامے کے مطابق فیصلہ کیا جائے۔ مدعی سے یہ حلف لینے کے بارے میں کہ یہ بیع بالجبر

واکراہ ہوئی ہے فقہاء کرام کا اختلاف ہے کیونکہ یہ اس کے دعوی کے خلاف ہے۔ بہرحال یہ حلف لینا امام ابوحنیفہؒ اور بعض شافعیؒ فقہاء کے نزدیک جائز ہے کہ اس کا احتمال وامکان ہے مگر اکثر شافعی فقہاء کے نزدیک درست نہیں ہے کیونکہ پہلا دعوی دوسرے دعوی کی تکذیب کر رہا ہے۔ اصل یہی ہے کہ حاکم فوجداری کو دونوں دعووں پر غور کرنے اور شواہد کے دیکھنے سے جو مناسب معلوم ہو اس پر عمل کرے۔ مدعا علیہ کو قسم دینے میں یہی صورت اس وقت اختیار کی جائے گی جب کہ دعوی دَین (قرض) کے متعلق ہو اور مدعا علیہ ادائیگی کی رسید پیش کر دے لیکن مدعی اس کے جواب میں کہے کہ رسید میں نے قرض وصول ہونے سے پہلے لکھی تھی جو ادا نہیں ہوا، تو اس صورت میں بھی مدعا علیہ پر حلف لازم آئے گا۔

دستاویز کے گواہوں کی غیر حاضری

دوسری صورت یہ کہ دعویٰ کے مقابلے میں پیش کی گئی دستاویز میں مندرج گواہ غیر حاضر ہوں۔ اس دستاویز کی صورت میں دعوی کی دو شکلیں ہوں گی! ایک یہ کہ مدعا علیہ انکار کے ساتھ سبب کا اعتراف کرے، مثلاً یہ کہے کہ زمین پر مدعی کا کوحق نہیں ہے کیونکہ میں نے مدعی سے خرید کر اسے قیمت ادا کر دی ہے اور یہ تحریر موجود ہے جس میں گواہی ثبت ہے۔ اس صورت میں مدعا علیہ ایسی تحریر کا مدعی ہو جائے گا جس کے گواہ حاضر نہیں ہیں۔ اس لیے یہاں بھی مذکورہ بالا طریقہ استعمال کیا جائے ہر چند کہ قبضے اور تصرف کی وجہ سے قرینۂ ملکیت بن گیا ہے۔

اگر ملکیت ثابت نہ ہو تو دونوں کو قرائن حالیہ کے مطابق تہدید و تنبیہ کر دی جائے اور ممکن ہو تو گواہوں کو حاضر کرنے کا حکم دے دیا جائے اور فریقین کو ایسے لوگوں کے حوالے کر دیا جائے جو مصالحت کی سعی کریں۔ صلح نہ ہونے کی صورت میں زیادہ تفتیش کی ضرورت ہے۔

متنازعہ فیہ شئے اور فریقین کے قریب رہنے والوں اور شواہد اور علامات کے پیش نظر اور اجتہاد کو مدنظر رکھتے ہوئے حاکم فوجداری کو تین امور کا اختیار ہے۔ جب تک زمین کی فروخت کا ثبوت فراہم ہو زمین مدعا علیہ سے لے کر مدعی کو دیدے یا کسی امین کے سپرد کر دے اور وہ اس کی آمدنی اصل مستحق کے لیے اپنے پاس رکھے۔ یا زمین مدعا علیہ کے پاس رہنے دے مگر اس پر تصرفات کی پابندی لگا دے اور آمدنی کسی اور کے پاس بطور امانت جمع ہوتی رہے۔

اگر گواہوں کی آمد کی امید نہ ہو تو حاکم فوجداری فیصلہ سنا دے اور اگر مدعا علیہ یہ چاہے کہ مدعی سے حلف لیا جائے تو مدعی کے حلف پر فیصلہ کر دیا جائے۔

دعوٰی کی دوسری شکل یہ ہے کہ انکار کے ساتھ سبب کا اعتراف نہ کرے اور کہے کہ زمین اس کی ہے اور مدعی کے خلاف تحریر یا تو اس مضمون کی ہو کہ مدعی نے اقرار کیا ہو کہ اس زمین پر اس کا حق نہیں ہے یا اس مضمون کی ہو کہ اس کا یہ اقرار ہو کہ یہ زمین مدعا علیہ کی ہے۔ اس صورت میں زمین تو مدعا علیہ کے پاس رہنے دی جائے مگر تحقیق حال اور حتمی فیصلے تک پہنچنے کے لیے اس پر تصرفات کی پابندی عائد کر دی جائے اور اس کی آمدنی کو محفوظ کر دیا جائے۔ اور فریقین کے بارے میں اجتہاد کے مطابق کوئی رویہ اختیار کیا جائے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ دعوٰی کے خلاف تحریر کے گواہ عادل نہ ہوں۔ اس صورت میں حاکم فوجداری وہی تینوں صورتیں اختیار کرے جو مدعی کے موافق ہونے کی صورت میں بیان ہوئی ہیں۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ تحریر کے گواہ عادل تھے مگر فوت ہو چکے ہیں۔ اس صورت میں حاکم فوجداری تہدید سے کام لے پھر جو صورت سامنے آئے کہ انکار اعتراف کے ساتھ ہو یا نہ ہو اس کے مطابق فیصلہ کرے۔

پانچویں صورت یہ ہے کہ مدعا علیہ دعوٰی کے خلاف مدعی کی تحریر پیش کرے جس سے مدعی کا جھوٹا ہونا معلوم ہو۔ اس کے متعلق بھی تفتیش کی صورت وہی ہونی

چاہیے جو تحریر کے بارے میں پہلے بیان ہو چکی ہے۔

چھٹی صورت یہ ہے کہ دعویٰ کے خلاف حساب کا کھاتا پیش کیا جائے جس سے ظاہر ہو کہ دعویٰ جھوٹا ہے۔ اس صورت میں وہی طریقہ اختیار کیا جائے جو حساب کی بابت پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی تفتیش تہدید اور تاخیر کے طریقے اختیار کیے جائیں۔ فیصلے میں شواہد حال بھی مدنظر رکھے جائیں اور نا امیدی کی صورت میں نزاع کو ختم کرنے کے لیے ایک قطعی فیصلہ سنا دیا جائے۔

غلبۂ ظن کی صورتیں

اگر دعویٰ میں قوت اور ضعف کے اسباب موجود نہ ہوں، تو حاکم فوجداری فریقین کے حالات پر غور کر کے غلبۂ ظن سے کام لے، یہ حالات تین قسم کے ہوتے ہیں، غلبۂ ظن مدعی کی جانب ہو، یا مدعا علیہ کی جانب ہو یا دونوں کے حق میں مساوی ہو۔

غلبۂ ظن سے اس طرح فائدہ اٹھایا جائے کہ فریقین کو تہدید اور تنبیہ کر کے واقعات کا پتہ چلانے کی کوشش کی جائے۔ ورنہ فیصلے میں ظن غالب اور گمان ناقابلِ اعتبار ہے۔

اگر غلبۂ ظن مدعی کے حق میں ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ مدعی کے پاس دلیل و گواہی نہ ہو اور اس کے ساتھ ہی وہ غریب و نادار ہو اور مدعا علیہ صاحبِ حیثیت اور قوت و شوکت والا ہو، لہٰذا امکان یا زمین کے غصب کے دعوئی سے یہ خیال ضرور پیدا ہوتا ہے کہ ایسا نادار شخص قوت والے شخص پر ناحق دعویٰ نہیں کر سکتا۔

۲۔ مدعی صدق و امانت میں مشہور ہو اور جب کہ مدعا علیہ کے جھوٹ بولنے کی شہرت ہو اس صورت میں غلبۂ ظن مدعی کے حق میں ہو گا۔

۳۔ دونوں کی حالت مساوی ہو مگر مدعی کے قبضہ کی شہرت ہو اور مدعا علیہ کے قبضے کے بارے میں کوئی شہرت نہ ہو۔

ان صورتوں میں عدالتی کارروائی دو طرح ہونی چاہیے۔ ایک یہ کہ بدگمانی کی وجہ سے مدعا علیہ کو تہدید اور تنبیہ اور مدعا علیہ سے پوچھ گچھ کی جائے کہ اس متنازع فیہ شئے پر تمہارا قبضہ کس طرح ہوا کیونکہ اس قسم کی پوچھ گچھ عام عدالتی فیصلوں میں بھی درست ہے تو فوجداری مقدمات میں درست ہونی چاہیے۔

بسا اوقات مدعا علیہ اپنی حیثیت اور وقار کے پیش نظر مدعی کے ساتھ مقدمہ بازی پسند نہیں کرتا تو وہ شئے اس کو بخش دیتا ہے جس پر مدعی نے دعویٰ کیا ہے۔ چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک روز خلیفہ موسیٰ الہادی تصفیۂ مظالم کر رہے تھے اور عمارہ بن حمزہ جو ایک بڑے مرتبے کے شخص تھے ان کے ہمنشین تھے۔ دادخواہ آ رہے تھے ایک شخص نے آ کر دعویٰ کیا کہ "عمارہ نے میری زمین پر ناجائز قبضہ کر لیا ہے" اس پر ہادی نے عمارہ سے کہا، "تم جا کر اس مدعی کے پاس بیٹھو اور جواب دہی کرو" عمارہ نے عرض کی، کہ اگر فی الواقع زمین اس کی ہے تو مجھے دینے میں انکار نہیں ہے اور اگر میری ہے تو میں اسے ہدیہ کرتا ہوں، کیونکہ میں اس زمین کی خاطر خلیفہ کی ہمنشینی سے دست بردار ہونا نہیں چاہتا۔

بہر حال حاکمِ فوجداری کو بھی باعزت لوگوں کی عزت ملحوظ رکھنا چاہیے اور حسن تدبیر سے حقدار کو اس کا حق دلانا چاہیے۔ اس طرح نہیں کہ مدعا علیہ کی عزت مجروح ہو جائے۔

چنانچہ عون بن محمد نے واقعہ بیان کیا ہے کہ بصرہ کی نہر مرغاب والوں نے قاضی عبیداللہ بن حسن عنبری کے پاس مہدی کے خلاف ایک زمین کا استغاثہ دائر کیا جو مہدی نے واپس نہیں کی اور نہ ہی اس کے بعد ہادی نے کی۔ جب ہارون الرشید تخت نشین ہوا، تو مدعیان نے پھر ناظر مظالم جعفر بن یحییٰ کے یہاں استغاثہ دائر کیا، تو ہارون نے بھی واپس نہیں کی۔ اس پر جعفر بن یحییٰ نے یہ زمین رشید سے بیس ہزار درہم میں خرید کر مدعیان کو واپس کر دی۔ اور کہا کہ میں نے ایسا اس لیے کیا ہے کہ تجھے [illegible] ہو جائے کہ امیر المومنین اپنا حق چھوڑنے پر آمادہ نہیں ہیں،

البتہ ان کے غلام نے ان سے یہ زمین خرید کر تمہیں بخش دی ہے۔
اس کے متعلق اشجع سلمی نے یہ اشعار کہے۔

ردالسباح بذی یدیہ واھلھا ❊ فیھا بمنزلۃ السماک الاعزل
قد القینوا بذھابھا وھلاکھم ❊ والدھر یرعاھا بیوم اعضل
فانتکھا لھم وھم من دھرھم ❊ بین الجران وبین حد الکلکل
ما کان یرجی غیرہ لفکاکھا ❊ ان الکریم لکل امر معضل

(ترجمہ) "سباح اس کے مالکوں کو مل گیا جس کے لیے وہ نہتے اور بے دست و پا تھے۔ ان کو اس کے جانے اور اپنی بربادی کا یقین ہو چکا تھا، زمانے کی سختی سے دم حلق میں اٹکا ہوا تھا کہ تم نے اس کو چھوڑ کر ان کے حوالے کر دیا اس کے سوا کسی اور سے امید نہ تھی بلاشبہ کریم ہر دشواری کو دور کر دیتا ہے۔"

قرین قیاس بات یہ ہے کہ یہ واقعہ خود ہارون الرشید کی مرضی سے پیش آیا ہوگا، تاکہ اس کے باپ بھائی غاصب نہ کہلائیں بہرحال حقدار کو اس کا حق بھی مل گیا اور عزت و عظمت پر بھی حرف نہ آیا۔

مدعا علیہ کے حق میں غلبۂ ظن

اگر غلبۂ ظن یہ ہو کہ مدعا علیہ حق پر ہے تو اس کی تین شکلیں ہیں۔

۱۔ مدعی ظالم و خائن مشہور ہو اور مدعا علیہ انصاف پسند اور امانت دار۔

۲۔ مدعی کے عادات و اطوار اچھے نہ ہوں جب کہ مدعا علیہ پاکباز اور باعزت ہو۔

۳۔ مدعا علیہ کی ملکیت کا سبب مشہور ہو اور مدعی کے دعوی کی وجہ اور سبب نامعلوم ہو۔

ان تینوں وجوہ میں غلبۂ ظن مدعا علیہ کے حق میں متصور ہوگا۔ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر دعوی زمین اور جائداد سے متعلق ہو تو اس وقت تک سماعت نہ ہو جب تک وہ ملکیت کا سبب نہ بیان کر دے۔ اور اگر قرض کے متعلق ہے تو اس کی سماعت

اس وقت کی جائے جب کہ مدعی اس امر پہ شہادت شرعیہ پیش کر دے کہ اس کے اور مدعا علیہ کے درمیان معاملہ تھا۔

امام شافعیؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مقدمات قضا میں ایسا کرنا درست نہیں ہے مگر مظالم (فوجداری) کے مقدمات میں مصالح کی اہمیت اس قدر زیادہ ہے کہ جائز پر عمل کرنا درست ہے لہٰذا اگر بدگمانی ہو یا یہ معلوم ہو کہ دشمنی کی بنا پر ایسا کر رہا ہے تو امام مالکؒ کی رائے پر عمل زیادہ بہتر ہے لہٰذا حتی الوسع ان اسباب کی چھان بین کرے جن سے حق ظاہر ہو جائے اور فیصلے میں مدعا علیہ کی عزت محفوظ رہے۔

اور اگر حلف لینا ہو جس سے قانون قضا یا قانون فوجداری میں مدعی کو نہیں رد کیا جا سکتا، اور مدعی یہ چاہے کہ ہر دعوای کے متعلق مدعا علیہ سے علیحدہ علیحدہ حلف لیا جائے اور اس کا مقصد مدعا علیہ کو تنگ کرنا اور ذلیل کرنا ہو، بہر حال اگر مدعی کی شرارت کا علم ہو تو تمام دعووں کو جمع کر کے مدعا علیہ سے ایک حلف لیا جائے۔

اور اگر فریقین کی صورت حال یکساں ہو اور کسی کے بھی حق میں ظن غالب موجود نہ ہو تو دونوں کو یکساں نصیحت کرے اور اس حد تک قضا اور فوجداری میں اتفاق ہے بعد ازاں حاکم فوجداری دونوں کو تنبیہ اور تہدید کرے اور پھر اصل دعویٰ کی تحقیق اور انتقال ملک کی تفتیش کرے اور تحقیق سے جس کا حقدار ہونا ثابت ہو اس پہ عمل کرے ورنہ خاندان کے باحیثیت بزرگوں کے سپرد کر دے۔ اگر اس طرح بھی نزاع ختم نہ ہو تو حاکم فوجداری خود ہی کوئی قطعی فیصلہ کر دے، بعض اوقات حاکم فوجداری کے یہاں ایسے پیچیدہ مقدمے ہوتے ہیں جن میں فقہاء سے رائے لینا ضروری ہوتا ہے، اس لیے حاکم ایسے مقدموں میں فقہاء کی رائے لے کر ان کے مطابق فیصلہ دے۔

ایک عورت کا واقعہ

محمد بن معن الغفاری بیان کرتے ہیں کہ ایک عورت حضرت عمرؓ کے دربار میں آئی اور عرض کی، اے امیرالمومنین، میرا شوہر دن کو روزہ رکھتا ہے اور ساری رات نمازیں پڑھتا ہے میں اس کی شکایت کرتے ہوئے ڈرتی ہوں کہ وہ عبادت الٰہی میں مصروف رہتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا، تیرا شوہر تو بہت اچھا ہے۔ اس نے پھر وہی بات دھرائی۔ حضرت عمرؓ نے پھر فرمایا کہ تیرا شوہر بہت اچھا ہے۔ کعب بن مسور اسدی بھی موجود تھے وہ بولے "امیرالمومنین۔ یہ عورت در اصل اپنے شوہر کی شکایت کر رہی ہے کہ وہ اس کے ساتھ نہیں سوتا" حضرت عمرؓ نے فرمایا تم خوب سمجھے اب تم ہی فیصلہ کرو۔

کعب نے اس کے شوہر کو بلوا کر اس سے کہا کہ تمہاری بیوی تمہاری شکایت کر رہی ہے، اس نے پوچھا کھانے کی شکایت کرتی ہے کہ پینے کی، انہوں نے کہا ان دونوں کی نہیں۔ اور عورت نے یہ اشعار پڑھے۔

یا ایہا القاضی الحکیم رشدہ ⁂ الہی خلیلی عن فراشی مسجدہ
زھدہ فی مضجعی تعبدہ ⁂ نہارہ ولیلہ ما یرقدہ
فلست فی امر النساء احمدہ ⁂ فاقض القضاء یا کعب لا تردده

(ترجمہ) "اے سمجھدار قاضی، مسجد نے میرے ساتھی کو مجھ سے غافل کر دیا ہے، کثرتِ عبادت نے اس سے میرا بستر چھڑا دیا ہے وہ نہ دن کو سوتا ہے اور نہ رات کو، غرض عورتوں کے لحاظ سے اس کی کوئی بات اچھی نہیں ہے اب تم بلا تردد فیصلہ کرو۔"

اس پر اس کے شوہر نے کہا۔

زھدنی فی فرشہا وفی الحجل ⁂ انی امرؤ اذھلنی ما قد نزل
فی سورۃ النحل وفی السبع الطول ⁂ وفی کتاب اللہ تخویف جلل

(ترجمہ) "مجھے میری بیوی کے بستر اور پلنگ سے ان آیات نے جدا کر دیا ہے جو سورۂ نحل اور سبع طوال اور تمام قرآن میں نازل ہوئی ہیں۔"

کعب نے کہا۔

ان لہا حقا علیك یا رجل ٭ نصیبہا فی اربع لمن عقل

فاعطہا ذاك ودع عنك العلل

(ترجمہ) "سمجھدار آدمی کے نزدیک تیرے اوپر تیری بیوی کا چوتھائی حق ہے وہ اس کو دیدے اور تاویلیں نہ ڈھونڈ۔"

پھر کعب نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے دو دو تین تین اور چار چار عورتیں تمہارے لیے حلال فرمائی ہیں لہٰذا تم تین دن رات عبادت الٰہی میں مصروف رہو اور ایک دن رات بیوی کے ساتھ رہو۔

حضرت عمرؓ نے فرمایا قسم بخدا اے کعب میں تمہاری ذہانت پر تعجب کروں یا تمہارے فیصلے پر، میں تمہیں بصرے کی قضا تفویض کرتا ہوں۔

اس واقعے میں کعب کے فیصلے اور حضرت عمرؓ کے حکم میں جائز پر فیصلہ دیا گیا ہے نہ کہ واجب پر۔ اس لیے کہ ایک بیوی کے ہوتے ہوئے شوہر پر دنوں کی تقسیم لازم نہیں ہے اور نہ ہی یہ لازم ہے کہ چار دن میں ایک مرتبہ بیوی کے پاس جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حاکم فوجداری امر واجب کو چھوڑ کر امر جائز پر بھی فیصلہ دے سکتا ہے۔

حاکمِ فوجداری کا مقدمات کو قاضی کے سپرد کرنا

فوجداری مقدمہ جس کے حوالے کیا جائے اس کی دو حالتیں ہیں، کہ یا تو وہ پہلے ہی ان مقدمات کے لیے مقرر ہے یا نہیں ہے۔ اگر ہے جیسے قاضی، تو اس مخصوص مقدمہ سے متعلق صرف فیصلہ کی اجازت دینا ہے یا تفتیش اور مصالحت کی بھی اجازت دینا مقصود ہے۔ اگر صرف فیصلے کی اجازت دی گئی تو اس کو محض قاضی ہونے کی بنا پر فیصلہ کرنا بھی جائز ہے اور یہ مخصوص اجازت پہلے اختیار کی تاکید ہے اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ پہلے قاضی کے اختیارات محدود تھے اور اب ان میں وسعت کر دی گئی ہے۔

اور اگر صرف مقدمہ کی تفتیش سپرد کی گئی اور مصالحت کرانے کی اجازت دی گئی تو اس کا مقصود فیصلے سے روک دینا ہے اور اس ممانعت کا مطلب قاضی کو اس مقدمے کے فیصلے سے معزول کر دینا ہے مگر باقی مقدمات میں قاضی کا اختیار باقی رہے گا۔ کیونکہ جس طرح قاضی کا تقرر عام اور خاص ہو سکتا ہے اسی طرح اس کا عزل بھی عام اور خاص ہو سکتا ہے۔

اگر صرف تفتیش مقدمہ کی اجازت دی ہو مگر فیصلے کی ممانعت نہ کی ہو تو بعض فقہا کے نزدیک چونکہ قاضی عام اختیارات کا حامل ہے اس لیے فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔ کیونکہ جو امر متعلق کیا گیا ہے اس کے بعض حصے کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ بعض حصے کی ممانعت ہے۔ اور بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک فیصلہ کا مجاز نہیں ہے صرف تفتیش کر سکتا ہے۔

اگر مقدمہ قاضی کو صرف مصالحت کے لیے سپرد کیا گیا ہو تو مصالحت کرا دینے کے بعد قاضی کا مقدمہ کے سپرد کرنے والے کو اطلاع دینا ضروری نہیں ہے لیکن اگر مقدمہ تفتیش کے لیے سپرد کیا گیا تھا تو ضروری ہے کیونکہ مقصود حالات معلوم کرانا ہے جس پر قاضی کو عمل کرنا لازم ہے۔ یہ تفصیل اس شخص کو مقدمہ سپرد کرنے سے متعلق تھی جو پہلے سے منصب قضا پر فائز ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جس شخص کو حاکم فوجداری یہ مخصوص مقدمہ سپرد کرے وہ پہلے سے قاضی نہ ہو، جیسے کسی فقیہ یا شاہد کو مقدمہ سپرد کر دیا جائے۔

اس کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ مقدمہ کی تحقیق کے لیے۔ ۲۔ مصالحت کے لیے۔ ۳۔ فیصلے کے لیے۔

پہلی صورت کے مطابق تفتیش کے بعد جو حالات شہادت کے لائق ہوں ان کی تفصیل تفویض کنندہ کے سامنے پیش کر دے۔ تاکہ وہ ان کو پیش نظر رکھ کر فیصلہ کر سکے۔ اور اگر حالات ناقابل شہادت ہوں تو ان پر فیصلہ کرنا درست نہیں ہے بہرحال مقدمہ کے قرائن کے تحت کسی فریق کو تنبیہ اور تہدید کی جا سکتی ہے۔

دوسری صورت کے مطابق فریقین میں مصالحت کی سعی کرے اور اس مصالحت کی اطلاع حاکمِ فوجداری کو دینا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ مصالحت تقرر اور ولایت پر موقوف نہیں ہے، اس پروانہ سے صرف صلح کرانے والے کا تعین ہوا ہے اور فریقین اپنی رضا سے اس کے پاس آئے ہیں۔ اس لیے صلح کرا دینے کی اطلاع تفویض کنندہ کو دینا ضروری نہیں ہے البتہ خود اس صلح پر گواہ ہو جائے گا اور اگر صلح نہ کرا سکے تو فریقین کے بیانات پر شاہد ہو گا اور اگر فریقین دوبارہ حاکمِ فوجداری کے پاس مرافعہ لے کر پہنچیں تو یہ اپنی شہادت پیش کرے ورنہ نہیں۔

تیسری صورت کے مطابق جب کہ فیصلے کے لیے مقدمہ حوالے کیا گیا ہو تو اس میں تفویض کنندہ کی تحریر ملحوظ رکھی جائے۔ اور اس کی دو حالتیں ہیں، ایک یہ کہ اس تحریر کا مدار مدعی کی خواہش ہو کہ اس کے مطابق کارروائی کی جائے تو اگر مدعی مقدمہ کی تفتیش یا مصالحت کا خواہاں ہو تو اسی قدر کارروائی کی جائے، خواہ یہ تحریر حکم کی صورت میں ہو مثلاً یہ کہ مدعی کی خواہش کے مطابق کارروائی کرو، یا خبر کی صورت میں ہو، جیسے یہ تحریر ہو کہ مدعی کی خواہش کے مطابق فیصلہ کرنے کا تمہیں اختیار ہے۔ یہ تحویل مقدمہ درست تو ہے مگر یہ کم قابل اہتمام ہے اس لیے کہ اس کا مقتضا ایسی ولایت نہیں ہے جس کا حکم لازم ہو۔ پس اگر دادخواہ اپنے مقدمے کا تصفیہ چاہے تو ضروری ہے کہ مدعا علیہ کا تعین اور نزاع کا ذکر کر دے تاکہ ولایت درست ہو سکے۔ اس کے بغیر ولایت درست نہیں ہو گی کیونکہ یہ نہ ولایت عامہ ہے اور نہ خاصہ کیونکہ مدعا علیہ اور وجہ دعویٰ دونوں نامعلوم ہیں۔ اگر یہ دونوں امور مذکور ہوں تو پھر یہ دیکھا جائے کہ عنوان امر کی صورت میں ہے، مثلاً یہ کہا ہو کہ اس معاملے کو ہاتھ میں لو اور جس طرح اس کی خواہش ہو پوری کرو۔ تو حکم دینے اور فیصلہ کرنے کا مجاز ہو گا اور یہ تحویل مقدمہ درست ہو گی۔ اور اگر بعنوان حکایت ہو مثلاً یوں کہے اس کی خواہش کے مطابق عمل کرنے کا تمہیں اختیار ہے۔ تو یہ تحویل مقدمہ بھی حکم ہی کے ... فقہاء کے نزدیک بھی عرفِ عام کے مدنظر صحیح ہے مگر بعض

دیگر فقہاء کے نزدیک یہ انعقاد ولایت درست نہیں ہے ان کے نزدیک الفاظ کے معانی قابل اعتبار ہیں اس لیے حکم کی صورت میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ایسے شخص نے مقدمہ سپرد کیا جو عرف عام کو معتبر سمجھے تو اس کی ولایت صحیح ہے اور جو شخص عرف عام کو معتبر نہ سمجھے اس کی ولایت صحیح نہیں ہوگی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ تحویل کا مدار مدعی کی خواہش ہو اور کارروائی تحریر کے مطابق کی جائے۔ لہذا یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کی تین حالتیں ہیں۔

۱۔ حالت کمال۔ ۲۔ حالت جواز۔ ۳۔ اور دونوں سے خالی حالت۔

پہلی حالت جس میں تحویل مقدمہ بدرجۂ کمال صحیح ہوتی ہے دو حکم کو متضمن ہوتا ہے۔ حکم بابت تفتیش مقدمہ۔ حکم بابت تصفیۂ مقدمہ۔ گویا مطلب یہ ہے کہ فریقین کے نزاع کی تفتیش کرو اور دونوں کا قانون شرعی کے مطابق فیصلہ کرو۔

ظاہر ہے حق وانصاف تو وہی ہوتا ہے جس کی شریعت متقاضی ہو مگر اس حکمنامہ میں اس کا ذکر بطور شرط نہیں بلکہ بطور وصف ہے۔ بہر حال دونوں حکموں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے یہ تحریر مکمل ہے۔

دوسری حالت جس میں مقدمہ کی تحویل کا حکم کامل نہیں ہوتا بلکہ جائز ہوتا ہے۔ یہ ہے کہ اس میں تفتیش کا حکم نہ ہو صرف فیصلہ کا حکم ہو اور اس کا عنوان یہ ہو کہ مدعی اور مدعا علیہ کے مابین فیصلہ کرو۔ یہ حکم بھی درست ہے اس لیے کہ قضا میں تفتیش ضمناً آجاتی ہے۔

تیسری حالت جو کمال اور جواز دونوں سے خالی ہو کہ حکم کا عنوان یہ ہو کہ فریقین کا مقدمہ دیکھو، بعض فقہاء کے نزدیک یہ تحویل مقدمہ درست ہے اور بعض کے نزدیک منعقد نہیں ہوگی، کیونکہ ملاحظہ تو ہے لازم نہیں ہے۔

باب — ۸

نقیب انساب

نقیب انساب وہ عہدے دار ہے جسے عالی خاندان شرفا پر مقرر کیا جائے تاکہ وہ ان کے انساب کو محفوظ رکھے اور اس کا حکم اور فیصلہ قابل قبول ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

"انساب سے واقفیت رکھو تاکہ صلہ رحمی کر سکو۔ کیونکہ قطع رحمی کرنے سے قریبی رشتہ داری میں بھی بعد پیدا ہو جاتا ہے اور صلہ رحمی سے دور کی رشتہ داری میں بھی قربت پیدا ہو جاتی ہے۔"

تین اشخاص نقیب انساب کا تقرر کر سکتے ہیں۔ خود خلیفہ جسے ہر طرح کے مکمل اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ وزیر تفویض، یا امیر علاقہ (گورنر) جسے خلیفہ تمام متعلقہ امور سپرد کر دیتا ہے۔ اور نقیب عام جو نقیب خاص کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے۔

طالبیوں یا عباسیوں پر نقیب مقرر کرتے وقت ان میں سے اونچے گھرانے کے شخص کو جو عقل اور فضیلت میں سب سے بہتر ہو منتخب کیا جائے تاکہ عظمت اور سیاست کی جملہ شرائط پوری ہونے کی وجہ سے سب اس کی اطاعت کریں اور اس کے حسن تدبیر سے ان کے معاملات بخیر و خوبی پایۂ تکمیل کو پہنچیں۔

نقیب خاص

نقیب کی دو قسمیں ہیں۔ نقیب خاص اور نقیب عام۔ نقیب خاص وہ ہے جسے نقابہ کے سوا مقدمات کے فیصلوں اور حدود کے قیام وغیرہ کا کوئی اختیار نہ ہو۔ اس نقیب کا عالم ہونا شرط نہیں ہے۔ اور بارہ حقوق اس سے متعلقہ ہوتے ہیں۔

۱۔ جن لوگوں پر اسے مقرر کیا جائے ان کے نسب میں نہ کسی کو داخل ہونے دے اور نہ خارج ہونے دے تاکہ سب کا نسب صحیح رہے۔

۲- تمام گھرانوں کے انساب سے بالتفصیل واقفیت رکھے اور کوئی خاندان اس سے پوشیدہ نہ ہو اور ہر ایک کا نسب اپنے رجسٹر میں جدا جدا درج رکھے۔

۳- ہر ایک کی پیدائش اور موت قلمبند کرتا رہے تاکہ ہر بچے کا نسب محفوظ رہے اور کوئی بھی شخص غلط طریقے پر اپنا نسب نامہ نہ گھڑ سکے۔

۴- ان لوگوں کے ساتھ وہی طریقہ اختیار کرے جو ان کی شرافت اور خاندانی وقار کے مناسب ہو تاکہ ان کی عظمت قائم رہے اور احترام خاندان نبوت باقی رہے۔

۵- انہیں برے پیشوں کے اختیار کرنے اور برے طور طریقے اپنانے سے باز رکھے اور مبتذل اور پامال لوگوں کو ان کے سر پر نہ چڑھنے دے اور کسی بے بس پر ظلم نہ ہونے دے۔

۶- انہیں گناہوں کے ارتکاب سے باز رکھے اور احکام الٰہی کی نافرمانی سے روکے تاکہ وہ بدستور حامی دین رہیں اور دنیا سے برائیوں کے مٹانے میں لگے رہیں اور کسی کو یہ موقعہ نہ ملے کہ ان کی برائی کرے اور ان سے دشمنی رکھے۔

۷- ان لوگوں کو اپنی عالی نسبی اور شرافت کی بدولت دوسرے لوگوں پر غلبہ پانے سے روکے اور ان کو لوگوں سے محبت والفت کے برتاؤ پر آمادہ کرے تاکہ لوگ بھی ان کی جانب خلوص کے ساتھ مائل ہوں۔

۸- لوگوں سے ان کے حقوق دلوائے اور اگر ان کے ذمے کسی کا حق ہو وہ اس کو دلوائے تاکہ انصاف کے تقاضے پورے ہوں۔

۹- ان کی جانب سے مال غنیمت اور فیئے میں ذوی القربیٰ کا حصہ وصول کرے اور فرمان الٰہی کے مطابق ان میں تقسیم کرے۔

۱۰- ان کی بیوہ یا بے شوہر عورتوں کو غیر کفو میں شادی نہ کرنے دے تاکہ ان کا نسب محفوظ رہے اور یہ نہ کہا جائے کہ ولی کے نہ ہونے کی وجہ سے غیر کفو میں شادی کر لی۔

۱۱۔ اگر کسی نے سزائے حد یا قتل سے کم تر کوئی جرم کیا ہو تو اس کی سزا دے کر اصلاح کرے معززین کی لغزشوں سے درگزر کرے اور معمولی پند و نصیحت کر کے چھوڑ دے۔

۱۲۔ ان کے اوقاف کی نگرانی اور حفاظت کرے۔ اوقاف کی آمدنی کی نگرانی کرے اور اگر اس آمدنی کے مستحق مخصوص لوگ ہوں تو ان کے بارے میں معلومات رکھے اور اگر مستحق ایسے لوگ ہوں جن کی صرف صفات بیان کی گئی ہوں تو ان کے اوصاف کے بارے میں باخبر رہے۔ تاکہ اصل مستحقین کو ان کا حق پہنچتا رہے۔

نقیب عام

نقیب عام وہ ہے جس کو مذکورہ بالا احکام کے ساتھ مزید پانچ اختیارات حاصل ہوں۔

۱۔ فیصلہ مقدمات۔ ۲۔ یتیموں کے مالوں کی تولیت۔ ۳۔ جرائم کی حدود۔
۴۔ بیوہ عورتوں کی شادی۔ ۵۔ پاگل اور بے وقوف کے مالی تصرف پر حجر لگانا۔ (یعنی قانوناً اسے اپنے مال میں تصرف سے روک دینا) اور عقل آ جانے پر اس کے تصرف کو قانونی قرار دے دینا۔

نقیب عام کی لازمی شرط یہ ہے کہ وہ عالم اور مجتہد ہو تاکہ اس کے احکام اور فیصلے نافذ ہوں۔

اس نقیب کے تقرر کے بعد دو صورتیں ہوں گی۔

ایک تو یہ صورت ہو گی کہ اس کے دائرہ اختیار میں قاضی کو دخل دینے کی ممانعت نہیں ہو گی اور قاضی بدستور اپنے اختیارات کا حامل رہے گا اس صورت میں اس خاندان کے مقدمات میں نقیب اور قاضی دونوں کارروائی کرنے کے مجاز ہوں گے اور دونوں کے فیصلے اور احکام اسی طرح نافذ ہوں گے جس طرح ایک شہر میں دو قاضیوں کے احکام اور فیصلے نافذ ہوتے ہیں، اور اگر

ایک فیصلہ کر دے تو دوسرے کو اس فیصلے کو کالعدم قرار دینے کا اختیار نہیں ہے۔

اور اگر کسی مقدمہ میں فریقین میں یہ نزاع پیدا ہو جائے کہ ایک فریق مقدمہ نقیب کے پاس لے جانا چاہتا ہو اور دوسرا قاضی کے پاس۔ تو بعض فقہاء کے نزدیک مقدمہ نقیب کے پاس جانا چاہیے اس لیے کہ اس کو حکومت خاصہ (خاص اختیار) حاصل ہے۔ اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک نقیب اور قاضی دونوں برابر ہیں اور وہی صورت اختیار کرنی چاہیے جو ایک شہر کے دو قاضیوں کے بارے میں اختلاف کے ضمن میں مذکور ہو چکی ہے۔ یعنی مدعی کو ترجیح دی جائے اور اگر دونوں برابر ہوں تو قرعہ ڈال لیا جائے اور جب تک متفق نہ ہوں مرافعہ سے روک دیا جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نقیب کے تقرر کے بعد اس خاندان کے بارے میں قاضی کے اختیارات ختم کر دیئے گئے ہوں تو پھر قاضی کی مداخلت درست نہیں ہے، خواہ اس کے پاس کوئی دادخواہی کے لیے آئے یا نہ آئے۔ برخلاف اس کے اگر شہر کے دو حصوں میں دو قاضی مقرر ہوں تو ایک حصے کا باشندہ دوسرے حصے کے قاضی کے یہاں دعویٰ دائر کر سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ہر ایک علیحدہ علیحدہ اپنے حصے کا قاضی ہے۔ جب کہ نقیب کا تعلق نسب سے ہوتا ہے جو مکان کی تبدیلی سے تبدیل نہیں ہوتا، لہٰذا اگر فریقین قاضی سے فیصلہ کرانے پر متفق ہو جائیں تو بھی اسے فیصلہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ اس خاندان پر اب قاضی کا اختیار باقی نہیں رہا ہے

اگر طالبی خاندان کے فرد کا عباسی خاندان کے فرد سے نزاع ہو اور دونوں فریق اپنے اپنے نقیب کے پاس مقدمہ لے جانے پر مُصر ہوں، تو کسی کو دوسرے نقیب کا فیصلہ ماننے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس کے اختیارات سے خارج ہے۔

بہرحال اگر دونوں فریق ایک نقیب پر متفق نہ ہوں تو دو صورتیں ہیں۔

ایک صورت یہ ہے کہ سلطان کسی کو نائب بنا کر اس سے فیصلہ کرائے یا خود فیصلہ کرے اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں نقیب جمع ہوں اور اپنے اپنے لوگوں کو بلا کر دونوں مقدمہ کی سماعت کریں اور فیصلہ وہ نقیب کرے جس کے آدمی سے حق وصول کیا جانا ہے۔ اگر دعویٰ کا ثبوت شہادت یا حلف سے ہو تو شہادت کے سننے کا حق اس کے نقیب کو ہوگا جس کے خلاف شہادت دی جائے گی اور حلف اس کا نقیب لے گا جو حلف اٹھائے گا۔ اگر دونوں نقیب مجتمع ہونے پر آمادہ نہ ہوں تو پہلی صورت میں کوئی گنہگار نہ ہوگا اور دوسری صورت میں نقیب گنہگار ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں نفاذ حکم اسی سے متعلق ہے۔

اگر طالبی اور عباسی ایک نقیب کے پاس مرافعہ لے جانے پر تیار ہوں اور وہ فیصلہ کر دے تو دیکھا جائے گا اگر فیصلہ کرنے والا نقیب مطلوب ہے تو فیصلہ صحیح ہے اور اگر نقیب طالب ہے تو ایک صورت میں فیصلہ صحیح ہے اور ایک صورت میں صحیح نہیں ہے۔

اگر ان میں سے ایک شخص اپنا بیّنہ (شہادت) ایسے قاضی کے اجلاس میں پیش کرے جس کو ان کے مقدمہ کا اختیار نہیں ہے تاکہ وہ سماعت کر کے مطلوبہ کے نقیب کے پاس بھیج دے تو قاضی کو بیّنہ سننے کا حق نہیں ہے۔ اگرچہ وہ قضاء علی الغائب کو جائز سمجھتا ہو۔ جب کہ وہ قاضی جس کے نزدیک قضاً علی الغائب (غیر موجود شخص کے خلاف مقدمہ کی سماعت) جائز ہو وہ دوسرے علاقے کے شخص کا بیّنہ سن کر اس علاقے کے قاضی کے پاس تحریر کر کے بھیج سکتا ہے فرق یہ ہے کہ اگر دوسرے علاقے کا شخص اس قاضی کے پاس حاضر ہو تو اس کے خلاف اس کا فیصلہ نافذ ہوتا ہے۔ لہٰذا بیّنہ کا سماع بھی درست ہوگا، مگر ان دونوں خاندانوں کے کسی شخص پر اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا، لہٰذا اس کے خلاف گواہی کا سننا بھی درست نہیں ہے۔

فریقین میں سے اگر ایک، دوسرے کا حق قاضی کے سامنے اقرار کر لے تو

بھی قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہیں کر سکتا، ہاں اس کے نقیب کے سامنے گواہ بن سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی اور کے سامنے اقرار کرے تو وہ بھی گواہ بن سکتا ہے لیکن اگر وہ اپنے نقیب کے سامنے اقرار کرے تو وہ نقیب اس اقرار پر فیصلہ کر سکتا ہے اور اپنے نقیب کے سامنے اقرار میں دو صورتیں ہوں گی، ایک صورت میں شاہد ہوگا اور دوسری میں فیصلہ کنندہ، اور اس کی وجہ نقیب کا طالب یا مطلوب ہونا ہے۔ مذکورہ تفصیل ان قبائل اور خاندانوں کے سرداروں کے متعلق بھی سمجھنی چاہیے جو اپنے لوگوں پر مقرر ہوں۔

باب ـــ ۹

نمازوں کی امامت

نماز کی امامت تین طرح کی ہے۔ (۱) پانچوں اوقات کی نمازوں کی امامت۔
(۲) نماز جمعہ کی امامت۔ (۳) مستحب نمازوں کی امامت۔

پانچوں نمازوں کی امامت کا تقرر مساجد کے لحاظ سے ہونا چاہیے۔ مساجد کی بھی دو قسمیں ہیں۔ مساجد سلطانیہ اور مساجد عامہ۔ مساجد سلطانیہ سے مراد وہ مسجدیں ہیں جن کے اخراجات سرکاری خزانے سے پورے کیے جاتے ہوں اور ظاہر ہے کہ ان مساجد کا امام بھی سرکار کی طرف سے مقرر ہونا چاہیے۔ اور جس شخص کو خلیفہ یا سلطان مقرر کر دے وہی امام ہوگا خواہ اس سے زیادہ عالم اور فاضل شخص موجود ہو۔ اس عہدے کا تقرر اولیٰ اور مندوب ہے قضا اور نقابت کی طرح واجب نہیں ہے۔ اور اس کی دو وجوہات ہیں، ایک یہ کہ اگر لوگ باہمی رضامندی سے کسی شخص کو امام بنا لیں اور وہ ان کو نماز پڑھائے تو امامت اور جماعت دونوں درست ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ تمام فقہاء کے نزدیک نماز کی جماعت سنت مؤکدہ ہے سوائے داؤد ظاہری کے کہ ان کے نزدیک جماعت فرض ہے۔

خلیفہ یا سلطان کے امام مقرر کر دینے کے بعد وہی شخص امام ہوگا اور کوئی دوسرا شخص اس کی موجودگی میں امام نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اگر مقررہ امام اپنی غیر حاضری میں کسی کو امام مقرر کر دے تو وہی نماز پڑھائے گا اور اگر مقرر نہیں کیا تو جو نماز پڑھائے وہ ممکنہ حد تک امام سے اجازت لے لے۔ اور اگر اجازت لینا مشکل ہو تو نمازی اپنی مرضی سے کسی کو نماز کے لیے آگے بڑھا دیں، اور اس کے بعد کی نمازوں میں بھی امام نہ آئے تو جس نے ایک نماز پڑھائی ہے وہ امام کی آمد تک باقی نمازیں بھی پڑھاتا رہے۔ مگر بعض فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ امام کی عدم موجودگی میں اس طرح ایک ہی

شخص کے نماز پڑھاتے رہنے سے اس کے شاہی تقرر کا خیال پیدا ہوگا اس لیے ہر نماز کے موقعے پر نمازی کسی بھی شخص کو نماز پڑھانے کے لیے آگے بڑھاتے رہیں مقرر نہ کریں۔ میری رائے میں ان دونوں آراء کو اس طرح جمع کیا جائے کہ اگر دوسری نماز میں نمازی وہی ہوں جو پہلی نماز میں تھے تو وہی نماز پڑھائے جس نے پہلی نماز پڑھائی ہو۔ اور اگر دوسری نماز میں نمازی دوسرے ہوں تو وہ نماز پڑھانے کے لیے کسی اور کو آگے بڑھا سکتے ہیں۔

اگر مسجد میں جماعت سے نماز ہو چکی ہو اور بعد میں دوسرے نمازی آئیں تو وہ اس مسجد میں دوسری جماعت نہ کریں بلکہ علیحدہ علیحدہ اپنی اپنی نماز پڑھیں، تاکہ جماعت عامہ سے علیحدگی اور مخالفت کی بدگمانی نہ ہو۔

ایک مسجد میں دو اماموں کا تقرر

اگر ایک مسجد میں دو امام مقرر کیے جائیں، مثلاً جہری نمازوں کے لیے علیحدہ امام مقرر کیا جائے اور سری نمازوں کے لیے علیحدہ امام مقرر کیا جائے تو درست ہے۔ اور اگر نمازوں کا تعین نہیں کیا گیا بلکہ دن علیحدہ علیحدہ مقرر کیے گئے تو ہر ایک امام مقررہ دن کی نمازیں پڑھائے گا۔ اور اگر نمازوں کا یا دن کا کوئی تعین نہ ہو تو دونوں امام مساوی ہوں گے اور جو سبقت کر جائے وہی حقدار ہوگا۔ بہرحال ایک وقت کی نماز کے لیے ایک مسجد میں دو جماعتیں درست نہیں ہیں۔

سبقت کے تعین میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ چنانچہ ایک صورت سبقت (پہل) کے تعین کی یہ ہے کہ جو مسجد میں پہلے داخل ہو امامت کرلے۔ اور دوسری صورت سبقت کی یہ ہے کہ جو پہلے امامت کے لیے آگے بڑھ جائے۔ اگر دونوں ایک ساتھ مسجد میں داخل ہوئے تو جس کو نمازی منتخب کریں وہی نماز پڑھائے اور اگر دونوں میں امامت کے بارے میں اختلاف ہو تو یا قرعہ اندازی کرلی جائے اور یا نمازی کسی کو منتخب کرلیں۔

نماز کی امامت اور اختلاف مسلک

امام مسجد اپنے مسلک اور اجتہاد کے مطابق عمل کر سکتا ہے چنانچہ اگر امام شافعی المسلک ہو تو اول وقت نماز پڑھ سکتا اور اذان میں ترجیع اور اقامت میں افراد کرا سکتا ہے، چاہے مؤذن اس کا ہم مسلک ہو یا نہ ہو۔ اور اگر امام حنفی ہو اور نہ سوائے مغرب کے باقی نمازوں کو مؤخر کر کے پڑھنا افضل سمجھتا ہو اور اذان میں ترکِ ترجیع اور اقامت میں تکرار کا قائل ہو تو مؤذن اس کا تابع ہو اگرچہ از روئے مسلک اس سے اختلاف رکھتا ہو۔

اسی طرح احکام نماز میں بھی امام اپنے مسلک کے مطابق عمل کر سکتا ہے چنانچہ اگر شافعی ہو تو بسم اللہ بآواز پڑھے اور صبح کو قنوت بھی بآواز پڑھے۔ نمازیوں کو نہ روکنا چاہیے۔

اسی طرح امام اگر حنفی ہو تو قنوت بوقت صبح اور بسم اللہ بآواز نہ پڑھے اور کسی کو اس پر اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔

امام اور مؤذن میں فرق یہ ہے کہ نماز ادا کرنا اپنا حق ہے جب کہ اذان دینا دوسروں کا حق ہے اس لیے اس میں مؤذن پر اعتراض ہو سکتا ہے پس اگر مؤذن اپنے مسلک کے مطابق اذان دینا چاہے تو اپنے لیے سراً بھی اذان دے سکتا ہے مگر جہراً اس طرح اذان دے جس طرح تمام نمازی دلوانا چاہیں۔

صفات امام

امام کے تقرر میں پانچ صفات ملحوظ ہونی چاہئیں۔

(۱) مرد ہو۔ (۲) عادل (پارسا) ہو۔ (۳) قاری ہو۔ (۴) فقیہ ہو۔ (۵) توتلے پن اور الفاظ کی شکستگی سے زبان محفوظ ہو۔

بچے اور غلام اور فاسق کی امامت درست تو ہے مگر انہیں ولایت و اختیار حاصل نہیں ہے اس لیے کہ صغر سنی، رِق (غلامی) اور فسق ولایت کے منافی ہیں امامت کے منافی نہیں [redacted] چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن مسلمہ کو اپنی قوم

کے لوگوں کو نماز پڑھانے کا حکم دیا تھا اور وہ اس وقت بچے تھے، مگر قرآن اچھا پڑھتے تھے۔ اور آپؐ نے اپنے غلام کے پیچھے نماز پڑھی اور آپؐ نے فرمایا کہ

"ہر نیک و بد مسلمان کے پیچھے نماز پڑھو۔"

بہر حال خنثیٰ ــــــــــــــــــ گونگے اور تونتلے کی امامت درست نہیں ہے۔ عورت اور خنثیٰ نماز پڑھائے تو مردوں اور خنثیٰ مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور گونگا اور ایسا توتلا جو حروف کو دوسرے حروف سے بدل دے نماز پڑھائے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ البتہ اگر مقتدی بھی امام کی طرح گونگے یا توتلے ہوں تو ان کی نماز ہو جائے گی

قرأت اور فقہ کے لحاظ سے امام کو کم از کم سورۂ فاتحہ یاد ہو اور نماز کے احکام سے واقفیت ہو اور اگر حافظ قرآن ہو اور نماز کے جملہ احکام سے بخوبی واقفیت رکھتا ہو تو ظاہر ہے کہ وہ نماز پڑھانے کا زیادہ اہل ہے۔

اگر نماز کے وقت ایسا فقیہ موجود ہو جو قاری نہ ہو اور ایسا قاری موجود ہو جو فقیہ نہ ہو، تو فقیہ اگر سورۂ فاتحہ پڑھ سکتا ہو وہ اولیٰ ہے کیونکہ قرآن کی جتنی قرأت لازم ہے وہ متعین ہے اور نماز کے احکام و مسائل غیر محدود ہیں۔

امام اور مؤذن کو بیت المال کے مصالح عامہ کی مد سے امامت اور اذان کی تنخواہ لینا جائز ہے۔

مگر امام ابو حنیفہؒ منع فرماتے ہیں۔

مساجد عامہ جو عام مسلمانوں نے خود ہی بنائی ہوں اُن میں سرکاری مداخلت کی ضرورت نہیں ہے بلکہ نمازی جسے چاہیں اپنی مرضی سے امام مقرر کر سکتے ہیں۔ البتہ جب باہم رضامندی سے کسی کو امام مقرر کرلیں تو بلا کسی معقول وجہ کے نہ اسے معزول کر سکتے ہیں اور نہ اس کا نائب مقرر کر سکتے ہیں۔ بہر حال انتخاب امام کا حق اہل مسجد کو حاصل ہے اگر انتخاب میں اختلاف ہو تو اکثریتی رائے پر عمل کیا جائے۔ اگر اس طرح بھی فیصلہ نہ ہو تو سلطان یا خلیفہ ایسے شخص کا انتخاب کرے جو ان میں

سب سے زیادہ دیندار، معمر، قاری اور فقیہ ہو۔ البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ سلطان ان لوگوں میں سے انتخاب کرے جن کے بارے میں اہل مسجد میں اختلاف ہے یا تمام اہل مسجد میں سے کسی کو منتخب کرے۔ ایک رائے یہ ہے کہ جن لوگوں کی امامت میں نزاع ہو انہی میں سے منتخب کرنا چاہیے اور دوسری رائے یہ ہے کہ تمام اہل مسجد میں سے جس کو چاہے منتخب کرے کیونکہ خلیفہ کا دائرہ اختیار وسیع ہے۔

جس شخص نے مسجد تعمیر کرائی امامت اور اذان کے استحقاق میں وہ تمام نمازیوں کے مساوی ہوگا۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بانی مسجد کا امامت اور اذان کے معاملے میں زیادہ حق ہے۔ اگر کسی کے گھر پہ نماز پڑھی جا رہی ہو تو صاحب خانہ امامت کا زیادہ حقدار ہے، اگرچہ علم و فضل میں باقی لوگوں سے کم ہو۔ اور اگر کسی کے گھر پہ سلطان یا خلیفہ نماز پڑھ رہا ہو تو چونکہ اس کا دائرہ اختیار (ولایت) وسیع ہے اس لیے وہ امامت کرائے اور دوسری رائے کے مطابق صاحب خانہ ہی کو امامت کرانی چاہیے۔

نماز جمعہ کی امامت

نماز جمعہ کی امامت کے تقرر کے بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور فقہائے عراق کی رائے یہ ہے کہ یہ ولایت لازم ہے اس لیے سلطان یا اس کے نائب کے بغیر نماز جمعہ صحیح نہیں ہوتی۔ جب کہ امام شافعیؒ اور فقہائے حجاز کے نزدیک نماز جمعہ کے امام کا تقرر مندوب ہے۔ اس لیے سلطان یا نائب سلطان کا ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اور دیگر شرائط پوری ہوں تو نماز جمعہ پڑھی جا سکتی ہے۔

غلام جمعہ کی نماز کی امامت کرا سکتا ہے مگر اس کی ولایت منعقد نہیں ہوتی۔ اور لڑکے کی نماز جمعہ کی امامت کے بارے میں دو اقوال ہیں۔

ایسی آبادی جس میں ملے جلے مکانات ہوں اور جہاں کے لوگ مستقل اسی

بستی میں رہتے ہوں نماز جمعہ درست ہے۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جمعہ صرف ایسے شہروں میں ہوسکتا ہے جس میں سلطان اور قاضی ہوں جو اجرائے حدود اور نفاذ احکام کرتے ہوں۔

جو شخص شہر سے باہر ہو اس پر جمعہ لازم ہونے کے بارے میں اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس شخص سے جمعہ ساقط ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اذان سُن لے تو واجب ہے۔

جمعہ کے نمازیوں کی تعداد

نماز جمعہ کے نمازیوں کی تعداد کے بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک کم از کم چالیس افراد ہونے چاہئیں، اور اس تعداد میں غلام، مسافر اور عورتیں شامل نہیں ہیں۔ اور خود امام اس چالیس کی تعداد میں داخل ہے یا نہیں ہے اس بارے میں بھی مسلک شافعیؒ کے فقہاء میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک اس تعداد میں شامل ہے اور بعض دیگر کے نزدیک نہیں ہے۔

امام زہریؒ اور امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک علاوہ امام کے بارہ افراد ہوں تو جمعہ منعقد ہوسکتا ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مزنیؒ فرماتے ہیں کہ مع امام کے چار ہوں تو جمعہ منعقد ہوجاتا ہے۔ امام لیثؒ اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام کے ساتھ تین ہوں تو جمعہ منعقد ہوجاتا ہے۔ ابوثورؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ بھی دو افراد کی جماعت سے منعقد ہوجاتا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تعداد کا کوئی تعین نہیں ہے البتہ اتنے آدمی ہوں کہ از روئے گمان غالب وہ ان کی جائے سکونت ہو۔

نماز جمعہ کے احکام

سفر کے راستہ میں یا شہر سے باہر جمعہ درست نہیں ہے۔ البتہ اگر شہر کی عمارتیں باہر تک متصل ہوتی چلی گئی ہوں تو جائز ہے۔ اور اگر چند بستیاں باہم

مل کر شہری آبادی میں آگئی ہوں اور بغداد کی طرح باشندوں کی کثرت سے شہر وسیع ہو گیا ہو تو جن متعدد مقامات پر پہلے سے جمعہ ہوتا تھا وہاں بعد میں بھی جائز ہے یعنی عمارتوں کا متصل ہوتے جانا متعدد مقامات پر جمعہ قائم کرنے سے مانع نہیں ہے۔

اگر آغاز ہی سے ایک ہی شہر ہو اور ایک مسجد جامع ہو جس میں تمام لوگ آ سکیں تو دوسرے مقامات پر اس جامع مسجد کے سوا جمعہ جائز نہیں ہے اور اگر تمام لوگ اس مسجد جامع میں نہ آسکیں تو دو مقامات پر جمعہ کے قیام کے بارے میں فقہائے شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے بعض کے نزدیک جائز ہے اور بعض دیگر کے نزدیک ناجائز ہے اور اگر راستوں میں بھی صفیں قائم کرلیں تو دوسری جگہ جمعہ قائم کرنے کی مجبوری نہ رہے گی۔

جس شہر کی نوعیت ایسی ہو کہ اس میں دو مقامات پر جمعہ کی اجازت نہ ہو اور اس کے باوجود دو جگہ نماز جمعہ پڑھ لی جائے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ جہاں جمعہ پہلے ہوا ہے وہ جمعہ صحیح ہے اور جنہوں نے بعد میں نماز جمعہ پڑھی ہے وہ نماز ظہر کا اعادہ کریں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ جمعہ بڑی مسجد میں ہوا ہو جس میں سلطان آتا ہو وہ جمعہ صحیح ہے خواہ پہلے ہو یا بعد میں، اور جن لوگوں نے چھوٹی مسجد میں پڑھا ہو وہ نماز ظہر کا اعادہ کریں۔

جمعہ کے امام کے ذمے پانچ وقتوں کی نماز پڑھانا نہیں ہے۔ بہر حال جن فقہاء کے نزدیک جمعہ ایک مستقل فرض کی حیثیت رکھتا ہے ان کے نزدیک پانچ وقتوں کی نمازوں کا امام، امام جمعہ نہیں ہو سکتا اور جن کے نزدیک جمعہ کی مستقل فرض کی حیثیت نہیں ہے ان کے نزدیک پانچ وقتوں کی نمازوں کا امام امام جمعہ بھی ہو سکتا ہے۔

اگر جمعہ کے امام کا مسلک یہ ہو کہ چالیس افراد سے کم تعداد کی نماز جمعہ نہیں ہوتی اور [illegible] کا مسلک یہ ہو کہ چالیس سے کم تعداد میں جمعہ درست ہے تو اس

کو امامت کرانا جائز نہیں ہے، بلکہ مقتدیوں میں سے کسی کو اپنا نائب مقرر کرنا چاہیے۔

اگر امام چالیس سے کم افراد کے جمعہ کو جائز سمجھتا ہے اور مقتدی جائز نہیں سمجھتے تو جمعہ پڑھانا لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ جو مقتدی جائز سمجھتے ہوں وہ موجود نہیں ہیں اور جو موجود ہیں وہ جائز نہیں سمجھتے۔

اگر سلطان کا یہ حکم ہو کہ امام چالیس سے کم افراد کو جمعہ نہ پڑھائے تو اگرچہ امام جائز سمجھتا ہو مگر پھر بھی اسے جمعہ پڑھانا درست نہیں ہے کیونکہ اس کو اختیار چالیس کی صورت میں دیا گیا ہے۔ البتہ یہ درست ہے کہ کسی شخص کو اپنا نائب بنا دے اور وہ مقتدیوں کو نماز پڑھائے۔

اور اگر سلطان کا یہ حکم ہو کہ چالیس سے کم افراد کو جمعہ پڑھائے اور امام اس کو جائز نہ سمجھتا ہو تو اس کے متعلق دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ چونکہ امام کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لیے نماز درست نہیں ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کو اپنا خلیفہ بنا دے تو نماز درست ہو جائے گی۔

عیدین کی نمازوں کے احکام

مسنون نمازیں پانچ ہیں۔ عید الفطر، عید الضحیٰ، نماز کسوف، نماز خسوف اور نماز استسقاء۔

ان نمازوں کے لیے امام کا تقرر مندوب ہے اس لیے کہ تنہا اور باجماعت دونوں طرح پڑھنی جائز ہیں البتہ اس کے احکام میں اختلاف ہے چنانچہ بعض فقہائے شافعیہ اسے سنت مؤکدہ قرار دیتے ہیں اور بعض فرض کفایہ بتاتے ہیں۔ جو شخص پانچوں نمازوں یا نماز جمعہ کا امام مقرر کیا گیا ہو اسے عیدین پڑھانا درست نہیں ہے البتہ اگر تمام نمازوں کے لیے مقرر کیا گیا تو عیدین بھی پڑھا سکتا ہے۔

عیدین کی نمازوں کا وقت طلوع آفتاب سے زوال آفتاب تک ہے اور عید الاضحیٰ کی نماز جلدی پڑھنا اور عید الفطر کی ذرا دیر سے پڑھنا بہتر ہے۔ عیدین کی رات

میں غروب آفتاب سے لے کر جب تک نماز عید شروع ہو تکبیرات پڑھتے رہیں خصوصًا عید الاضحیٰ میں یوم نحر کی نماز ظہر کے بعد سے آخر ایام تشریق تک پڑھیں۔

عیدین کا خطبہ نماز کے بعد اور جمعہ کا خطبہ نماز سے پہلے مسنون ہے۔ عیدین کی نمازوں میں زائد تکبیریں بھی ہوتی ہیں جن کی تعداد کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے علاوہ سات زائد تکبیریں ہیں اور دوسری رکعت میں تکبیر قیام کے علاوہ پانچ زائد تکبیریں ہیں، اور ہر دو رکعت میں تکبیریں قرأت سے پہلے کہی جائیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک پہلی رکعت میں چھ اور دوسری میں تکبیر قیام کے علاوہ پانچ ہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی رکعت میں قرأت سے قبل تین تکبیریں کہے اور دوسری رکعت علاوہ تکبیر قیام کے قرأت کے بعد تین تکبیریں ہیں۔

تکبیروں کی تعداد کے بارے میں امام اپنے مسلک پر عمل نہیں کر سکتا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ نمازیوں کی تعداد معین کرنے سے امام کی ولایت خاص ہو جاتی ہے جب کہ عیدین کی تکبیروں کے تعین کرنے سے ولایت خاص نہیں ہوتی۔

سورج اور چاند گرہن کی نمازیں

سورج اور چاند گرہن کی نمازیں وہی امام پڑھا سکتا ہے جس کو سلطان مقرر کرے یا وہ شخص جس کی امامت تمام نمازوں کے لیے عام ہو۔

یہ نماز دو رکعتوں پر مشتمل ہوتی ہے، ہر رکعت میں دو رکوع اور دو قیام ہوتے ہیں، ہر قیام میں سورۂ بقرہ یا اس کے بقدر طویل قرأت ہوتی ہے رکوع اتنا طویل جتنی دیر میں تقریبًا سو آیات پڑھی جا سکیں رکوع میں تسبیح پڑھی جاتی ہے۔ اس کے بعد دوسری رکعت میں سورۂ آل عمران یا اس کے بقدر تلاوت کی جائے۔ اور اسی آیتوں کے بقدر طویل رکوع کیا جائے، دو سجدے عام نمازوں کی طرح کیے جائیں، غرض دوسری رکعت میں قرأت قیام تسبیح اور رکوع پہلی رکعت سے دو ثلث کے برابر ہونی چاہیے

اور اس کے بعد خطبہ پڑھا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام نمازوں کی طرح کی دو رکعتیں ہیں۔ خسوف قمر (چاند گرہن) کی نماز میں قرأت بآواز کی جائے اس لیے کہ رات کی نماز ہے اور امام مالکؒ کی رائے ہے کہ چاند گرہن کی نماز، سورج گرہن کی نماز کی طرح نہ پڑھی جائے۔

نماز استسقاء

قحط کے خطرے کے وقت اور بارش کے نہ ہونے کے وقت نماز استسقاء پڑھی جاتی ہے۔ جس شخص کو نماز استسقاء پڑھانے کے لیے مقرر کیا گیا ہو وہ پہلے تین روزے رکھے، ہر ظلم و ناانصافی کو ختم کرے اور جن لوگوں میں نزاع ہو اس کو ختم کرا کے صلح کرائے۔ اس کے بعد نماز پڑھائے۔

اس نماز کا وقت وہی ہے جو عیدین کی نمازوں کا ہے۔ جس شخص کو ایک سال نماز کسوف یا استسقاء پڑھانے کے لیے مقرر کیا جائے وہ آئندہ بغیر نئے تقرر کے یہ نمازیں پڑھانے کا مجاز نہیں ہے جب کہ عیدین کا امام اگلے سال بھی یہ نمازیں پڑھا سکتا ہے تاآنکہ اسے معزول کر دیا جائے۔ کیونکہ عیدین کی نمازیں ہر سال مقررہ اوقات پر ہوتی ہیں، جب کہ خسوف اور استسقاء کی نمازیں نہ تو ہر سال ہوتی ہیں اور نہ ان کے اوقات (دن) مقرر ہیں۔

اگر نماز استسقاء کے دوران ہی بارش ہو جائے تو نماز پوری کی جائے اور اس کے بعد خطبہ پڑھا جائے جس میں اللہ سبحانہ کا شکر ادا کیا جائے۔ البتہ اگر نماز سے پہلے ہی بارش ہو جائے تو پھر نماز نہ پڑھی جائے اور بغیر خطبہ کے شکر الٰہی ادا کیا جائے۔ اور یہی حکم خسوف (گرہن) کے ختم ہو جانے کی صورت میں بھی ہے۔ نیز استسقاء کے لیے بغیر نماز کے صرف دعا بھی کافی ہے۔

حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے عرض کی یا رسول اللہ! ہم آپ کی خدمت میں اس حالت میں حاضر ہوئے ہیں کہ ہمارے اونٹ اور ان کے بچے تک ہلاک ہو گئے ہیں اور اس

نے یہ اشعار پڑھے۔

اتیناک والعذراء یدمی لبانہا ۔ وقد شغلت ام الصبی عن الطفل

والقی بکفیہ الصبی استکانۃ ۔ من الجوع ضعفا لا یمر ولا یحلی

ولا شیئ مما یاکل الناس عندنا ۔ سوی الحنظل العامی والعلہز الفسل

ولیس لنا الا الیک فرارنا ۔ واین فرار الناس الا الی الرسل

(ترجمہ) "ہم آپ کے پاس اس حالت میں آئے ہیں کہ ہمارے یہاں (بھوک کی شدت سے) باکرہ لڑکیوں کے سینے خونچکاں ہیں۔ اور مائیں بچوں سے غافل ہوگئی ہیں، اور بھوک کے مارے بچوں کے ہاتھ ڈھیلے پڑ گئے ہیں، اور ان میں اٹھنے بیٹھنے کی ہمت نہیں ہے، اب ہمارے پاس اندرائن اور گٹھلی کے سوا کوئی شئے کھانے کی نہیں ہے اس لیے ہم مجبور ہو کر آپ کے پاس آئے ہیں کہ لوگ مصیبت کے وقت اپنے انبیاء کے پاس جایا کرتے ہیں۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چادر سنبھالی اور اٹھے منبر پر تشریف لے گئے اور حمد وثناء کے بعد دعا فرمائی۔

اللھم اسقنا غیثا غدقا مغیثا سحا طبقا غیر رائث ینبت بہ المزرع ویملا بہ الضرع وتحیی بہ الارض بعد موتہا وکذالک تخرجون۔

"اے اللہ خوب بارش نازل فرما جو خوب سیراب کر دے، فائدہ مند ہو، بلا تاخیر موسلا دھار ہو جس سے کھیتیاں ہری بھری ہو جائیں۔ تھنوں میں دودھ بھر جائے اور زمین کی مردنی شگفتگی میں بدل جائے اور اسی طرح انسان قبروں سے اٹھائے جائیں گے۔"

سرکار دو عالم نے دعا ختم فرمائی ہی تھی کہ بارش شروع ہوگئی اور اس قدر پانی برسا کہ نشیبی مقامات کے لوگ چلاتے ہوئے آئے کہ یا رسول اللہ ہم تو بہہ جانے کو ہیں۔ آپ نے پھر دعا کی۔

حوالینا ولا علینا۔

"الٰہی ہمارے اِرد گرد اور نہ ہم پر"

فوراً ہی مدینہ کے آسمان سے بادل چھٹ گئے اور مدینہ منورہ ایک تاج کی طرح نظر آنے لگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبسم فرمایا یہاں تک کہ آپؐ کے دندان مبارک نظر آگئے۔ اور فرمایا

"ابو طالب کا بھلا ہو، اگر زندہ ہوتے تو ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتیں۔ کون ان کے اشعار سنائے گا"

حضرت علیؓ نے فرمایا شاید آپؐ کی مراد ان کے یہ اشعار ہیں۔

وابیض یستقی الغمام بوجہہ ؞ ثمال الیتامیٰ عصمۃ للارامل

یلوذ بہ الھلاک من آل ھاشم ؞ فھم عندہ فی نعمۃ وفواضل

کذبتم وبیت اللہ نبزی محمدا ؞ ولما نقاتل دونہ وننا ضل

ونسلمہ حتی نصرع حولہ ؞ ونذھل عن ابنائنا والحلائل

(ترجمہ) "چہرۂ نبوتؐ اس طرح منور ہے کہ بادل اس چہرے سے پانی حاصل کرتے ہیں، وہ یتیموں کے مددگار اور بیوہ عورتوں کے محافظ ہیں، آل ہاشم کے تباہ حال لوگ انہی کی پناہ لیتے ہیں اور اب وہ ان کے پاس نعمتوں اور راحتوں میں ہیں، خانہ کعبہ کی قسم تم اس خیال میں جھوٹے ہو کہ ہم محمدؐ کو بغیر نیزہ زنی اور تیر اندازی کے دشمن کے حوالے کر دیں گے۔ یہ کبھی نہیں ہو سکتا تاوقتیکہ ہم اپنی اولاد اور بیویوں کو فراموش کر کے اس کے گرد کٹ نہ جائیں ہم اس کو ہرگز نہ چھوڑیں گے"

اس کے بعد کنانہ کے ایک شخص نے آپؐ کو یہ اشعار سنائے۔

لک الحمد والحمد ممن شکر ؞ سقینا بوجہ النبی المطر

دعا اللہ خالقہ دعوۃ ؞ واشخص معہا الیہ البصر

فلم یک الا کالقاء الردا ؞ واسرع حتی رائینا المطر

دفاق الغزالی جم البعا ؞ ق اغاث بہ اللہ علیا مضر

وکان لہ کما قالہ عمہ ؞ ابو طالب ابیض ذا غرر

به الله ارسل ثوب الغمام ✽ وھذا العیان وذاك الخبر

(ترجمہ) "آپؐ کی تعریف اور اس ذات کی تعریف جو مستحق شکر ہے۔ چہرہ نبوتؐ کی برکت سے ہم پانی سے سیراب ہوئے۔ انہوں نے اپنے خالق سے دعا مانگی اور نگاہ اٹھا کر اپنے رب کی جانب دیکھا، اس کے بعد فوراً ہی اس قدر جلد کہ جس اثنا میں کوئی شخص چادر اتار ہے یا اس سے بھی جلد تر ہمیں مینہ نظر آیا اور ابو طالب ان کے چچا نے ان کے متعلق جو کہا تھا کہ وہ روشن چہرہ اور درخشندہ جبیں ہیں پورا ہوا۔ اور اللہ نے ان کی وجہ سے ابر رحمت بھیجا، اور خبر ایک حقیقت بن گئی"۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، "اگر شاعر اچھی بات کہتا ہے تو تُو نے خوب کہا ہے"۔

جن نمازوں میں سلطان کے لیے دعا کی جائے ان میں امام کو سیاہ لباس پہننا چاہیے، جو ایک حکم شاہی ہے اگرچہ شریعت کا حکم نہیں ہے بہرحال مخالفت مناسب نہیں ہے۔

اگر ایسے حکمران کا غلبہ ہو جائے جو جماعت سے منع کرے تو یہ علی الاعلان جماعت کے ترک کرنے کا عذر ہے اگر بد عقیدہ حکمران جماعت قائم کرے تو اس کا اس میں اتباع کیا جائے۔ البتہ اگر کوئی بدعت کرے تو اس میں پیروی نہ کی جائے۔

باب — ۱۰

امیر حج کا تقرر

امیر سفر کے فرائض

اس عہدے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک سفر کا امیر حج اور دوسرا حج کے ادا کرانے کے لیے امیر۔

امیر سفر کا عہدہ سیاسی اور انتظامی ہوتا ہے اور اس کے درج ذیل دس فرائض ہیں۔

۱۔ سفر اور قیام کی حالت میں لوگوں کو منتشر نہ ہونے دے تاکہ ضائع اور ہلاک ہونے کا خطرہ نہ ہو۔

۲۔ سفر میں اور قیام کی حالت میں لوگوں کی جدا جدا جماعتیں بنا کر ان پر سردار مقرر کر دے ہر جماعت اپنے سردار کی اتباع کرے تاکہ باہم کوئی نزاع پیدا نہ ہو۔

۳۔ اس قدر تیز نہ چلے کہ کمزور لوگوں کو دشواری ہو یا جو پھر پیچھے رہ جائیں قافلے تک نہ پہنچ سکیں۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ۔

"کمزور شخص اپنے ساتھیوں کا امیر ہے"

اس فرمان نبوت کا مطلب یہ ہے کہ جس کی سواری ضعیف ہو سب کو اس کی رفتار سے چلنا چاہیے۔

۴۔ قافلے کو کھلے ہوئے سرسبز راستے سے لے جائے اور قحط زدہ اور چٹیل علاقے سے بچے۔

۵۔ پانی اور چارے کی قلت محسوس ہو تو فوراً تلاش کرائے۔

۶۔ راستے میں جب کسی جگہ ٹھہرنا ہو تو قافلے کی حفاظت کا بندوبست کرے، مکمل نگرانی رکھے اور چوروں اور ڈاکوؤں کو موقعہ نہ دے۔

۷۔ اگر قدرت ہو تو راستے میں قافلہ روکنے والوں سے مقابلہ کرے ورنہ کچھ رقم دے کر راستہ حاصل کرے۔ اپنی رہبری کا معاوضہ حاجیوں سے زبردستی لینا درست

نہیں ہے اگر وہ اپنی خوشی سے دینا چاہیں تو ٹھیک ہے۔ اس لیے کہ قدرت حج کے حصول کے لیے اس طرح مال کا صرف کرنا لازم نہیں ہے۔

۸۔ حاجیوں کے جھگڑوں کو صلح کر کے مٹا دے مگر اپنے فیصلے پر مجبور نہ کرے اور اگر اسے باقاعدہ فیصلے کے اختیارات دیئے گئے ہوں تو مجبور کر سکتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس میں یہ اہلیت موجود ہو۔ اس طرح اگر یہ حاجی کسی ایسے شہر میں قیام کریں جہاں حاکم مجاز موجود ہو تو یہ امیر حج اور قاضی حاجیوں کے مقدمات کے فیصلے کرنے کے مجاز ہیں۔ البتہ اگر جھگڑا حاجیوں اور اہل شہر کے درمیان ہو تو پھر فیصلہ صرف حاکم شہر ہی کر سکتا ہے۔

۹۔ کجرو اور رہنائن کو تادیب اور سزا دے مگر یہ سزائے حد کی منقدار تک نہ پہنچے۔ اِلّا یہ کہ امیر حج حد قائم کرنے کا اختیار رکھتا ہو اور اس میں اس قدر اجتہادی صلاحیت بھی ہو۔ اگر ایسے شہر میں داخل ہو جہاں حاکم حدود (عدالت) موجود ہو، مگر حاجی نے ارتکاب جرم اس شہر میں داخلے سے پہلے کیا ہو تو امیر حج اس کی سزا دے گا۔ اور اگر ارتکابِ جرم شہر میں داخل ہو کر کیا ہو تو حاکمِ شہر کا حد جاری کرنا موزوں ہو گا۔

۱۰۔ وقت کا لحاظ رکھے ایسا نہ ہو کہ تاخیر ہو جائے اور حج نہ مل سکے یا وقت کی کمی کے باعث گھبراہٹ میں تیز چلنا پڑے۔ میقات پر پہنچنے کے بعد احرام باندھنے اور امور مسنونہ کا وقت لوگوں کو دے اور اگر وقت میں گنجائش ہو تو قافلے کو مکہ لے جائے تاکہ اہل مکہ کے ساتھ حج کے لیے نکل سکیں اور اگر وقت کم ہو تو سیدھا عرفات لے جائے تاکہ قیام عرفات فوت نہ ہو، ورنہ حج فوت ہو جائے گا۔

وقوف عرفات

عرفات میں ٹھہرنے کا وقت عرفہ کے روز زوال کے وقت سے یوم نحر کی صبح صادق کے طلوع تک ہے اس عرصے میں جس کو وقوف عرفات میسر آ گیا، اس کا حج ہو گیا اور جو اس وقت کے اندر عرفات میں نہیں پہنچ سکا اس کا حج نہیں ہوا۔ وہ باقی ارکان پورے کر کے عرفات میں نہ ٹھہرنے کی کوتاہی کی قربانی کرے۔

اور آئندہ سال اگر ممکن ہو تو حج کی قضا کرے ورنہ اس کے بعد جب بھی ممکن ہو اس حج کی قضا کرے اور یہ حج عمرہ میں تبدیل نہیں ہوگا۔ حج کے فوت ہو جانے کے بعد حلال ہونے (یعنی احرام کھولنے) کا وہی طریقہ ہے جو حج مکمل کرنے کے بعد حلال ہونے کا ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ کے اعمال پورے کر کے حلال ہو جائے۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حج کے فوت ہو جانے سے احرام خود بخود عمرے کا ہو جاتا ہے۔

مکہ پہنچنے کے بعد جو لوگ واپسی کے خیال سے نہ گئے ہوں، وہ امیر کی ماتحتی سے نکل جائیں اور اب ان کے ذمے اس امیر کی اطاعت واجب نہیں رہے گی۔

حج سے فراغت کے بعد دستور کے مطابق حاجیوں کو ضروریات پوری کرنے کے لیے امیر وہاں قیام کی مہلت دے اور عجلت نہ کرے۔

زیارت روضۂ اطہر

واپسی میں مدینہ منورہ آئے تاکہ حاجی روضۂ مطہرہ کی زیارت کر سکیں۔ ہر چند کہ روضۂ اطہر کی زیارت فرائض میں سے نہیں ہے لیکن امت پر جو آپؐ کا حق اطاعت اور احترام لازم ہے اس کا مقتضا یہ ہے کہ حاجی اس سعادت سے محروم نہ رہیں۔ اس لیے زیارت روضۂ اطہر کو مندوبات میں شمار کیا جاتا ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جس نے میری قبر کی زیارت کی اس پر میری شفاعت واجب ہو گئی۔"

عُتبی بیان کرتے ہیں کہ میں روضۂ اطہر کے پاس موجود تھا کہ ایک اعرابی نے نہایت خوبی کے ساتھ سلام پڑھا اور عرض کی ۔۔ یا رسول اللہؐ، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے۔

وَلَوْ اَنَّهُمْ إِذْ ظَّلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ جَآءُوْكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُوْلُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّابًا رَّحِيْمًا۔

(النساء: ۶۴)

"اگر انہوں نے یہ طریقہ اختیار کیا ہوتا کہ جب یہ اپنے نفس پر ظلم کر بیٹھے تھے تو تمہارے پاس آجاتے اور اللہ سے معافی مانگتے اور رسول بھی ان کے لیے معافی کی درخواست کرتا تو یقیناً اللہ کو بخشنے والا اور رحم کرنے والا پاتے۔"

اب میں حضور کی خدمت میں اپنے گناہوں سے تائب ہو کر اور اپنے رب کے دربار میں آپ کی شفاعت کا طالب ہو کر حاضر ہوا ہوں، اور یہ عرض کر کے اعرابی رو پڑا اور یہ اشعار پڑھے۔

یاخیر من دفنت بالقاع اعظمه ؛ فطاب من طیبهن القاع والاکم

نفسی الفداء لقبر انت ساکنه ؛ فیه العفاف وفیه الجود والکرم

(ترجمہ) "اے بہترین خلائق، جو یہاں مدفون ہیں، اور جن کی خوشبو سے میدان اور تمام ٹیلے معطر ہیں میں اس قبر پر قربان ہو جاؤں جس میں آپ آرام فرما ہیں، جہاں عفت و کرم اور جود و نیہاں ہے"

پھر وہ اپنے اونٹ پر سوار ہو کر چلا گیا۔ عتبی بیان کرتے ہیں کہ۔ مجھے ذرا سی نیند سی آئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ فرما رہے ہیں کہ۔ جاؤ اس اعرابی سے مل کر کہو کہ اللہ نے تمہاری مغفرت فرما دی۔

امیر حج کے فرائض

امیر حج واپسی میں بھی انہی احکام کی پابندی کرے جو حج کو روانگی کے ضمن میں بیان کیے گئے ہیں۔

حج کی ادائیگی کی امامت کی کیفیت نماز کی امامت کی طرح ہے اور اس میں شرائط نماز کی واقفیت کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ مناسک اور احکام حج کا عالم ہو، مواقیت اور ایام حج سے واقف ہو۔

حج کی امارت سات دنوں کے لیے ہوتی ہے۔ یعنی ذی الحجہ کی نماز ظہر کے بعد سے ۱۳ ذی الحجہ یعنی حلق کے دن تک ہے۔ اور ان ایام سے پہلے اور بعد میں امیر حج عام [illegible] کی طرح ہے۔

اگر امیر کو مطلقاً حج کا امیر مقرر کیا گیا ہو تو اگر اسے معزول نہ کیا جائے وہ آئندہ بھی ہر سال امیر حج رہے گا، اور اگر صرف ایک سال کے لیے مقرر کیا گیا ہو تو جب تک از سر نو تقرر نہ کیا جائے تو آئندہ امیر حج نہیں ہو گا۔

امیر حج کے درج ذیل چھ فرائض ہیں جن میں سے چھٹا اختلافی ہے۔

۱۔ احرام باندھنے اور روانگی کے اوقات سے مطلع کرنا۔

۲۔ تمام مناسکِ حج بالترتیب ادا کرنا، خواہ ان میں ترتیب لازمی ہو یا مستحب۔

۳۔ راستے میں ٹھہرنے کے مقامات اور وہاں سے روانگی متعین کرنا۔

۴۔ تمام مشروع ارکان کا اتباع کرنا اور جملہ دعاؤں کے بعد آمین کہنا، تاکہ سب حاجی اس کی اتباع کریں اور دعا قبول ہو۔

حج کے چار خطبے

۵۔ ان نمازوں کی امامت کرائے جن کے بعد یا جن سے پہلے حج کے خطبے ہوتے ہیں اور جن میں تمام حاجی جمع ہوتے ہیں۔ یہ خطبے چار ہیں۔

ایک خطبہ امیر اس نماز کے بعد دیتا ہے جب تمام حاجی احرام باندھ لیتے ہیں اور حج کے مسنون اور مندوب امور کا آغاز ہو جاتا ہے۔ یہ ساتویں ذی الحج کی نماز ظہر ہوتی ہے اس کے بعد امیر حج تلبیہ کہہ کر خطبہ دیتا ہے اور حاجیوں کو بتاتا ہے کہ وہ کل آئندہ منیٰ روانہ ہوں گے۔ یعنی آٹھ ذی الحج کو منیٰ کے لیے روانہ ہونگے اور خیف منیٰ میں کنانہ کے قریب جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام فرمایا تھا، اتریں اور رات گزار کر نویں تاریخ کی صبح کو طلوع آفتاب کے وقت عرفات کی طرف ضب کے راستے سے روانہ ہوں اور مازمین کے راستے واپس ہوں تاکہ آمد ورفت کے راستے بدل جائیں اور سنت رسولؐ کی اتباع ہو جائے۔

عرفات کے قریب پہنچ کر بطن عرفہ میں اتر جائیں، زوال آفتاب تک وہیں مقیم رہیں۔ ظہر کی نماز کے لیے وادئ عرفہ میں ابراہیم علیہ السلام کی مسجد میں جائیں۔ نماز سے قبل جمعہ کی نماز کی طرح امیر حج خطبہ کہے اور اس خطبہ میں ارکان حج اور مناسک حج

کی تعلیم دے اور محرمات اور ممنوعات بتلائے۔ یہ امیر حج کا دوسرا خطبہ ہوگا اور یاد رہے کہ صرف جمعہ کا خطبہ اور عرفہ کا خطبہ ہی نماز سے پہلے ہوتے ہیں۔ اس خطبہ کے بعد ظہر اور عصر کی نمازیں ایک ساتھ پڑھائے اور مسافران دونوں نمازوں میں قصر کریں اور مقیم پوری پڑھیں۔

نمازوں سے فارغ ہوکر حاجی میدان عرفات جائیں، اس جگہ حج میں ٹھہرنا لازمی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ۔

"حج عرفہ ہے جس نے عرفہ پالیا اس نے حج پالیا اور جس کا عرفہ میں ٹھہرنا فوت ہوگیا اس کا حج جاتا رہا۔"

میدان عرفات کی حد وادیٔ عرنہ اور اس کی مسجد سے آگے بڑھ کر سامنے کے پہاڑوں تک ہے۔ غرض تینوں پہاڑوں نُبْعَهُ نُبَيْعَهُ اور نابت کے قریب قیام کریں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نابت کے کنارے قیام فرمایا تھا اور اپنی اونٹنی کا سینہ محراب کی جانب رکھا تھا۔ اس لیے امیر حج کے ٹھہرنے کا سب سے عمدہ مقام یہی ہے۔ ویسے حاجی میدان عرفات میں ہر جگہ ٹھہر سکتے ہیں۔ بہتر یہ ہے کہ امیر حج اپنی سواری پر وقوف کرے تاکہ لوگ اس کی اتباع کریں۔

غروب آفتاب کے بعد نماز کو مؤخر کرکے وہاں سے مزدلفہ کو روانہ ہوں، وہاں پہنچ کر مغرب وعشاء جمع کرکے پڑھیں۔ رات مزدلفہ میں گزاریں، مزدلفہ کی حد مازمین عرفات سے لے کر قرن محسر تک ہے اور مازمین اور قرن محسر مزدلفہ سے خارج ہیں۔

یہاں امیر حج اور تمام حاجی جمار کے واسطے چھوٹی کنکریاں اٹھائیں۔

فجر کے بعد یہاں سے روانہ ہوں اور فجر سے پہلے نصف شب میں بھی روانہ ہو سکتے ہیں، یہاں رات گزارنا ارکان حج میں سے نہیں ہے اور اگر رہ جائے تو قربانی سے تلافی ہوسکتی ہے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ارکان واجبہ میں سے ہے۔

یہاں سے حاجی مشعر حرام پہنچیں گے اور دعا کریں گے اگرچہ یہاں

وقوف لازمی نہیں ہے۔ اس کے بعد منیٰ روانہ ہوں اور وہاں پہنچ کر زوال سے پہلے سات کنکریوں سے جمرۂ عقبہ پر رمی کریں۔ اس کے بعد حاجی قربانی کریں، پھر حلق یا قصر کریں، لیکن حلق (سر منڈانا) افضل ہے، اس کے بعد مکہ مکرمہ پہنچیں اور طواف افاضہ کریں۔ یہ فرض ہے۔ اس کے بعد اگر عرفات سے پہلے سعی نہ کی ہو تو سعی کریں۔ سعی عرفات سے مقدم ہو سکتی ہے مگر طواف افاضہ مقدم نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد منیٰ لوٹ آئیں اور امیر حج لوگوں کو ظہر کی نماز پڑھائے اور نماز پڑھ کر حج کا تیسرا خطبہ کہے۔ جس میں حاجیوں کو بقیہ مناسک احلال اول و ثانی بتائیں اور یہ کہ کون سے احلال سے کیا کیا ممنوع چیزیں ان پر حلال ہو جاتی ہیں۔

اگر امیر حج فقیہ ہو تو یہ بھی اعلان کر دے کہ جو حاجی کوئی مسئلہ پوچھنا چاہے تو وہ پوچھ لے۔ گیارہویں کی صبح کو جس دن کوچ کی اجازت ہے اکیس کنکریاں ہر جمرہ پر سات سات کنکریاں اور تینوں جمرات پر اکیس کنکریاں مارے۔ دوسری رات بھی یہیں گزاریں، اگلے روز پھر تینوں جمروں کی رمی کریں۔ اور نماز ظہر کے بعد امیر حج، حج کا چوتھا اور آخری خطبہ کہے۔ اس میں بتلائے کہ ایام حج میں دو کوچ ہیں اور دونوں درست ہیں۔ چنانچہ فرمان الٰہی ہے۔

وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ ۭ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ۚ وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ۙ لِمَنِ اتَّقٰى ۭ

(البقرۃ : ۲۰۳)

"یہ گنتی کے چند روز ہیں جو تمہیں اللہ کی یاد میں بسر کرنے چاہئیں پھر جو جلدی کر کے دو ہی دن میں واپس ہو گیا تو کوئی حرج نہیں اور تاخیر کرنے والا بھی گنہگار نہیں بشرطیکہ یہ دن اس نے تقویٰ کے ساتھ بسر کیے ہوں۔"

اور بتلائے کہ جو حاجی غروب آفتاب سے پہلے منیٰ سے چلا جائے گا اس سے رات کا قیام اور اگلے روز کی رمی ساقط ہو جائے گی۔ اور جو حاجی غروب آفتاب

تک مرکار ہے اس پر رات کا قیام بھی لازم ہے اور اگلے روز کی رمی بھی لازم ہے۔
مگر امیر حج ذمے دار ہونے کی حیثیت پہلے کوچ سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا، بلکہ اسے چاہیے کہ وہ رات منیٰ میں گزارے اور دوسرے کوچ میں، حلق کے دن یعنی ۱۳ر ذی الحجہ کو رمی جمار سے فارغ ہو کر یہاں سے کوچ کرے۔
دوسرے کوچ کے وقت امیر حج کی ذمے داری ختم ہو جائے گی اور فرائض امامت سے سبکدوش ہو جائے گا۔

حاجی کا ارتکاب جرم

۶۔ چھٹا حکم جو اختلافی ہے۔ اس میں تین امور ہیں۔
پہلا یہ کہ اگر کسی حاجی سے کوئی جرم تعزیر یا حد سرزد ہو جائے مگر اس کا تعلق حج سے نہ ہو تو امیر حج حد یا تعزیر جاری نہیں کر سکتا۔ اور اگر اس جرم کا تعلق حج سے ہو تو امیر حج تادیباً سزائے تعزیر دے سکتا ہے۔ البتہ نفاذِ حد کے متعلق دو آراء ہیں۔ ایک یہ کہ حد نافذ کرے اس لیے کہ حج سے اس کا تعلق ہے دوسری یہ کہ حد نافذ نہ کرے کیونکہ افعال حج سے اس کا تعلق نہیں ہے۔
دوسرا یہ کہ احکام حج کے سوا حجاج کے تنازعات میں کوئی حکم اور فیصلہ نہ کرے۔ اور احکام حج سے متعلق نزاعات میں دو آراء ہیں یعنی یہ کہ حکم نافذ کرے اور یہ کہ نہ کرے۔
تیسرا امر یہ ہے کہ اگر کسی حاجی سے ایسا فعل سرزد ہو جس سے فدیہ لازم آئے تو فدیہ کی ادائیگی کا حکم دے۔ اور یہ کہ فدیہ کا اس سے مدعی بن کر بھی مطالبہ کر سکتا ہے تو اس بارے میں اقامت حدود کی طرح دو آراء ہیں۔
امیر حج اگر فقیہ ہو تو فتویٰ بھی دے سکتا ہے اگرچہ حکم دینے کا مجاز نہ ہو بہرحال امیر حج کو جائز افعال سے رد کرنے کا حق نہیں ہے اور اگر یہ گمان ہو کہ کہیں لوگ محرمات کا ارتکاب نہ کر بیٹھیں تو روک سکتا ہے جیسے حضرت طلحہ بن عبیداللہ نے حج میں سرخ رنگ کا تہ بند پہنا تھا تو حضرت عمرؓ ان پر خفا ہوئے تھے اور فرمایا تھا،

مجھے اندیشہ ہے کہ کہیں جاہل تمہاری پیروی نہ کریں۔

امیر حج حاجیوں کو اپنے مسلک پر عمل کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اگر امیر حج حاجیوں کو بغیر احرام باندھے حج کرا دے تو حج تو ہو جائے گا مگر مکروہ ہے اور اس کو نماز پر قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ جو شخص خود نماز میں شریک نہ ہو وہ دوسرے نمازیوں کا امام نہیں بن سکتا۔

اگر حاجی حج کے ارکان امیر حج سے پہلے یا بعد میں ادا کریں تو حج ہو جائے گا۔ مگر امیر حج کی ادائیگی حج میں اتباع نہ کرنا مناسب نہیں ہے جب کہ نماز میں امام کی مخالفت سے نماز باطل ہو جاتی ہے اسلیے کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے مربوط ہے اور اس طرح حاجی کا حج امیر حج کے حج سے مربوط نہیں ہے۔

باب ــ ۱۱

صدقات

صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے جو ہر مسلمان کے مال پر عائد ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

"مسلمان کے مال پر زکوٰۃ کے سوا کوئی حق نہیں ہے۔"

زکوٰۃ اس مال پر عائد ہوتی ہے جو خود بڑھتا ہو یا کام کر کے بڑھایا جا سکتا ہو اور مقصد زکوٰۃ کا یہ ہے کہ صاحب مال کا مال پاک ہو جائے اور ضرورت مندوں کی حاجت روائی ہو۔

زکوٰۃ کے مال کی دو قسمیں ہیں۔ اموالِ ظاہرہ اور اموال باطنہ۔ اموال ظاہرہ سے مراد وہ مال ہے جس کو چھپایا نہ جا سکے۔ جیسے کھیتی اور مویشی وغیرہ۔ اور اموال باطنہ سے وہ مال مراد ہے جو چھپایا جا سکے، جیسے سونا چاندی اور سامان تجارت وغیرہ۔

اموال باطنہ کے متعلق حاکم زکوٰۃ کو اختیار نہیں ہے بلکہ صاحب مال اپنی مرضی سے حاکم کو ادا کریں گے البتہ اموال ظاہرہ پر حاکم زکوٰۃ کو اختیار ہے کہ وہ صاحب مال لوگوں کو زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم دے۔ اور اگر حاکم عادل ہو تو اس کا حکم لازمی ہو گا اور زکوٰۃ دینے والے از خود زکوٰۃ کے مستحقین کو دینے کے بجائے حاکم کو دینے کے پابند ہوں گے۔ جب کہ ایک رائے یہ ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے کہ اگر زکوٰۃ دہندگان چاہیں تو حاکم کو زکوٰۃ دیں ورنہ از خود مستحقین کو دے دیں۔

بہرحال اگر زکوٰۃ دہندگان زکوٰۃ دینے سے انکار کریں تو انہیں اس پر مجبور کیا جائے گا، اس لیے کہ حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکوٰۃ سے جنگ کی تھی۔ کیونکہ حکم حاکم سے انکار بغاوت کے مترادف ہے اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر زکوٰۃ نہ دینے والے از خود دینے لگیں تو ان سے جنگ نہیں کی جائے گی۔

حاکمِ زکوٰۃ

حاکمِ زکوٰۃ کے عہدے کی شرائط یہ ہیں۔

حاکمِ زکوٰۃ آزاد، مسلمان اور عادل (پارسا) ہو۔ اگر عمال تفویض میں سے ہو تو مسائل زکوٰۃ سے بھی بخوبی واقف ہو اور اگر اسے صرف زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے مقرر کیا گیا ہو تو احکامِ زکوٰۃ سے ناواقف کا تقرر بھی درست ہے۔ ذوی القربیٰ (بنو ہاشم) جن پر زکوٰۃ حرام ہے مُحصّلین زکوٰۃ بنائے جا سکتے ہیں مگر انہیں تنخواہ عام مصالح کی مد سے دی جائے

یہ عہدہ بحیثیت اختیارات تین قسم کا ہے۔

۱۔ زکوٰۃ کی وصولی اور اس کی تقسیم کے اختیارات ہوں۔

۲۔ وصولی کا اختیار ہو مگر تقسیم کا نہ ہو۔

۳۔ مطلقاً بلا اختیارات کی تعین کے مقرر کیا جائے۔

جس شخص کو وصول کرنے اور تقسیم کرنے کے اختیارات ہوں، تو وہ تقسیم میں تاخیر پر گنہگار ہوگا اسی طرح وہ شخص جسے صرف تقسیم پر مقرر کیا گیا ہو تقسیم میں تاخیر پر گنہگار ہوگا۔

زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کے احکام جدا جدا ہیں جنہیں ہم اختصار کے لیے اس باب میں بیان کرتے ہیں۔

مال زکوٰۃ کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ مواشی۔ یعنی اونٹ، گائے، بھیڑ بکری۔ ان جانوروں کو مواشی (مویشی) اس لیے کہتے ہیں کہ یہ چل کر چرتے ہیں۔ عربی میں مَشی کے معنی چلنے کے ہیں۔

اونٹ کا نصاب زکوٰۃ

اونٹ کا ابتدائی نصاب پانچ ہے۔ پانچ سے نو تک ایک جذعہ (چھ ماہ کی عمر کا بھیڑ کا بچہ) یا ایک ثنیہ (ایک سالہ بکری کا بچہ) زکوٰۃ میں دیا جائے۔ دس سے چودہ (اونٹوں) تک دو بکریاں، پندرہ سے انیس تک تین بکریاں اور بیس سے چوبیس

تک چار بکریاں زکوٰۃ میں دی جائیں۔

پچیس۲۵ اونٹوں سے پینتیس۳۵ تک ایک بنتِ مخاض (ایک سالہ اونٹنی) زکوٰۃ میں دی جائے اور یہ نہ ہو تو ایک ابن لبون (دو سالہ اونٹ) دیا جائے۔ اور چھتیس سے پینتالیس تک ایک بنت لبون (دو سالہ اونٹنی)، چھیالیس سے ساٹھ تک ایک حِقہ (تین سالہ اونٹنی) اکسٹھ سے پچھتر تک ایک جذعہ (چار سالہ اونٹنی) چھہتر سے نوے تک دو بنت لبون اور اکانوے سے ایک بیس تک دو حقہ زکوٰۃ لازم ہے۔

ایک سو بیس سے زائد تعداد پر فقہائے کرام کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ کا نصاب ایک سو بیس کے بعد پھر از سر نو شروع ہو جائے گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک نصاب ایک سو تیس تک ہو گا اور ایک سو تیس پر ایک حقہ اور دو بنت لبون زکوٰۃ ہو گی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سو بیس کے بعد ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہو گا، ایک سو اکیس پر تین بنت لبون اور ایک سو تیس پر ایک حقہ اور دو بنت لبون، ایک سو پچاس پر تین حقہ، ایک سو ساٹھ پر چار بنت لبون، ایک سو ستر پر ایک حقہ اور تین بنت لبون، ایک سو۱۸۰ اسی پر دو حقہ اور دو بنت لبون ایک سو نوے پر تین حقہ اور تین بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ زکوٰۃ ہو گی۔

گائے کا نصاب زکوٰۃ

گائے کے نصاب کا آغاز تیس گائے سے ہوتا ہے۔ تیس گائے پر ایک تبیع نر (یعنی چھ ماہ کا وہ بیل جو ماں کے پیچھے چلنے لگے) زکوٰۃ ہے۔ اگر زکوٰۃ دہندہ تبیعہ مادہ دینا چاہے تو وہ بھی قابل قبول ہے چالیس کی تعداد پر ایک مسنہ (ایک سالہ گائے) زکوٰۃ ہے۔ اگر سب نر ہوں تو ایک سالہ نر قابل قبول ہو گا، اور دوسری رائے یہ ہے کہ قابل قبول نہیں ہو گا چالیس سے زیادہ

تعداد میں اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے پچاس گائے پر ایک مسنہ اور ایک ربع لیا جائے گا، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چالیس سے ساٹھ کی تعداد تک کوئی شے عائد نہیں ہوتی، البتہ ساٹھ کی تعداد ہو جانے پر دو تبیعہ لازم ہوں گے اور ساٹھ کے بعد ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر چالیس پر ایک مُسِنّہ ہوگا اور اس حساب سے ستر پر ایک مُسِنّہ اور ایک تبیعہ، اسّی پر دو مُسِنّہ اور نوے پر تین تبیعہ ہوں گے اور سو پر دو تبیعہ اور ایک مُسِنّہ ہوگا، اور ایک سو دس پر دو مسِنّہ اور ایک سو بیس پر دو سو اونٹوں کی طرح دو صورتیں ہیں، یا چار تبیعہ عائد ہوں گے یا تین مسِنّہ۔ لیکن بعض کی رائے یہ ہے کہ عامل کو جو ملے وہی لے لے، اگر دونوں موجود ہوں تو ان میں بہتر وصول کرے اور بعض دیگر کی رائے یہ ہے کہ مسنہ ہی لے اور اس سے زائد پر ہر تیس پر ایک تبیعہ اور ہر چالیس پر ایک مسِنّہ عائد ہوگا۔

بکریوں اور بھیڑوں کا نصاب زکوٰۃ

بکریوں کے نصاب زکوٰۃ کا آغاز چالیس بکریوں سے ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک سو بیس بکریوں تک ایک جذعہ یا ایک ثنیہ لازم ہوگا، اگر بکریاں تمام ایک سال سے کم کی ہوں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ میں چھ ماہ سے کم عمر کی بھیڑ (جذعہ) اور ایک سال سے کم کی بکری (ثنیہ) زکوٰۃ میں وصول کی جائے گی۔ مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جذعہ اور ثنیہ سے کم عمر بھیڑ بکری قابل قبول نہیں ہوگی۔ اس کے بعد ایک سو اکیس سے دو سو تک دو بکریاں، دو سو ایک سے چار سو تک تین بکریاں، اور چار سو پر چار بکریاں اور اس کے بعد ہر سو پر ایک بکری زکوٰۃ ہے۔

دیگر احکامِ زکوٰۃ

زکوٰۃ کے معاملے میں بھیڑ کا وہی حکم ہے جو بکریوں کا ہے اسی طرح بھینس کا وہی حکم ہے جو گائے کا ہے اور بختی اونٹ کا وہی حکم ہے جو عربی اونٹ کا ہے کیونکہ ان کی جنسیں متحد ہیں۔

ایک شخص پر جب زکوٰۃ عائد ہو گی تو اس کے مجموعی مال پر عائد کی جائے گی۔

اور ایک نصاب میں جن کئی لوگوں کا مال یکجا (خلط[1]) ہو تو ان سے ایک ہی زکوٰۃ لی جائے گی بشرطیکہ خُلط (یکجا ہونے) کی تمام شرائط موجود ہوں جس کے بارے میں امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جب تک خُلَطَار (یکجا کرنے والوں) میں سے ہر ایک صاحب نصاب نہ ہو، خُلط مؤثر نہیں ہے اور زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خلط کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور ہر صاحب نصاب مالک پر جداگانہ زکوٰۃ عائد ہو گی۔

مویشی پر زکوٰۃ کے واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ جانور چرنے والے ہوں اور جنگل کی گھاس چرتے ہوں یعنی مالک پر بار کفالت کم اور نسل کشی کے اور دیگر فوائد زیادہ۔ لیکن وہ جانور جن کا مالک بار کفالت اٹھائے اور انہیں قیمتاً خرید کر چارہ کھلائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ البتہ امام مالکؒ کے نزدیک ان جانوروں پر بھی زکوٰۃ لازم ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ ان جانوروں پر ایک سال پورا ہو جائے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

"سال گزرنے سے پہلے کسی مال پر زکوٰۃ نہیں ہے۔"

---

[1] خُلطْ کا مطلب یہ ہے کہ دو اشخاص اپنے جانور یکجا کر کے رکھیں اور وہ ایک ساتھ چریں اور ایک ہی جگہ ان کا ٹھکانا ہو۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ہر ایک خلیط یعنی جانوروں کا حصہ رکھنے والا صاحب نصاب ہو تو یہ خلط زکوٰۃ میں مؤثر ہو گا۔ اور اس تاثیر کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مثلاً دو اشخاص کے پاس جدا جدا ایک سو اکیس ایک سو اکیس بکریاں ہوں تو ہر ایک کے ذمے دو دو بکریاں زکوٰۃ عائد ہو گی یعنی کل چار بکریاں، لیکن اگر ان دونوں کے جانور خلط ہوں تو دونوں کے ذمے تین بکریاں زکوٰۃ عائد ہو گی، مگر زکوٰۃ سے بچنے کے لیے خُلط ناجائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خلط سے غیر مؤثر ہے۔ (م ۔ صدیقی)۔

جانوروں کے وہ بچے جنہیں ایک سال پورا نہ ہوا ہو ماؤں کی زکوٰۃ کے تابع ہیں، چنانچہ اگر ماؤں کا نصاب پورا نہ ہو تو بچوں کے ملنے سے نصاب پورا ہو جائیگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ماؤں کے سال کے حساب سے زکوٰۃ عائد ہو گی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سال کا شمار اس وقت سے کیا جائے گا جب کہ بچوں سے مل کر نصاب پورا ہو گیا ہو۔

گھوڑوں، خچروں اور گدھوں پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ چرنے والی ہر گھوڑی پر ایک دینار واجب ہے۔ مگر نبیؐ کا فرمان ہے کہ "میں غلام اور گھوڑے کا صدقہ تم کو معاف کرتا ہوں"

اگر حاکمِ زکوٰۃ عمال تفویض (یعنی جن کو جملہ اختیارات سپرد کر دیئے گئے ہوں) سے ہو تو کسی ایک کی رائے پر اپنے اجتہاد سے زکوٰۃ لے، امام یا ارباب مال کے اجتہاد پر نہ لے اور نہ امام کے لیے درست ہے کہ اس کے لیے زکوٰۃ لینے کی مقدار کا تعین کرے۔

اور اگر حاکمِ زکوٰۃ عمال تنفیذ (جنہیں مخصوص اختیارات ہوں) سے ہو تو اختلافی مقدار میں امام کے اجتہاد کے مطابق عمل کرے اور اسے مالکین یا اپنے اجتہاد پر عمل کرنا درست نہیں ہے۔ یہ شخص صرف تحصیل زکوٰۃ میں امام کا قاصد اور اس کے احکام نافذ کرنے والا ہو گا اور اس لحاظ سے زکوٰۃ کا عامل غلام اور ذمی بھی ہو سکتا ہے۔ مگر غلام یا ذمی کو زکوٰۃ کے عام اختیارات دے دینا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ غلامی یا کفر سے اس کی ولایت (اختیار) میں کمی پیدا ہو گئی ہے۔ بہر حال اس مخصوص زکوٰۃ کی وصولی کے لیے غلام یا ذمی کو مقرر کرنا درست ہے جس کی مقدار متعین ہو، کیونکہ اس میں ولایت (اختیار) کا معاملہ نہیں ہے بلکہ محض قاصدانہ کارروائی ہے۔ لیکن اگر مقدار زکوٰۃ متعین نہ ہو تو اس کی وصولی کے لیے ذمی کا تقرر درست نہیں ہے اس لیے کہ اس امانت میں اس پر اعتماد درست نہیں ہے۔ جب کہ غلام کا تقرر جائز ہے اور اس کی بات قابل قبول ہے۔

اگر محصلِ زکوٰۃ کے آنے میں تاخیر ہو تو زکوٰۃ دہندگان اس کا انتظار کریں اور

اگر غیر معمولی تاخیر ہو جائے اور محصّل زکوٰۃ کسی کے بھی پاس نہ آیا ہو تو پھر زکوٰۃ دہندگان از خود زکوٰۃ ادا کریں گے۔ دراصل زکوٰۃ دہندگان پر محصّل زکوٰۃ کو زکوٰۃ دینے کی پابندی اس وقت تک ہے جب تک وہ آسانی سے اسے ادا کر سکیں۔

اگر صاحب مال مجتہد ہو تو ادائے زکوٰۃ میں اپنے اجتہاد کے مطابق عمل کرے ورنہ جس مسلک سے وابستہ ہو اس کے مطابق عمل کرے۔ کسی اور سے فتویٰ لینا لازمی نہیں ہے۔

اگر کسی نے وجوب زکوٰۃ کے معاملے میں دو مفتیوں سے فتویٰ لیا اور ان میں سے ایک نے وجوب زکوٰۃ کا فتویٰ دیا اور دوسرے نے عدم وجوب کا، یا ایک کے فتویٰ کی رُو سے کم زکوٰۃ عائد ہوتی ہو اور دوسرے کے فتویٰ کی رو سے زیادہ زکوٰۃ عائد ہوتی ہو تو اس صورت میں فقہائے شافعیہ کے درمیان اختلاف ہے اور دو آراء ہیں۔ ایک یہ کہ جس کا فتویٰ زیادہ سخت ہو اس پر عمل کرے اور دوسری رائے یہ ہے کہ جس فتویٰ پر چاہے عمل کرے۔

اگر زکوٰۃ دہندہ اپنے اجتہاد پر یا کسی مفتی کے فتویٰ پر عمل کر چکا ہو اور اس کے بعد محصّل زکوٰۃ آجائے اور اس کے اجتہاد کے مطابق زکوٰۃ واجب ہو، حالانکہ فتویٰ کی رو سے واجب نہ تھی یا اس کے برعکس صورت ہو تو محصّل کی رائے پر عمل لازمی ہے۔ بشرطیکہ محصّل اس وقت آیا ہو جب اس کے آنے کا امکان باقی ہو اور اگر اس کے آنے کا امکان بھی باقی نہیں رہا تھا تو مالکِ مال کے اجتہاد کے مطابق ہوگا۔

اگر محصّل زکوٰۃ نے زکوٰۃ کے واجب ہونے یا ساقط ہونے میں اپنی رائے پر عمل کر لیا مگر مالکِ مال کے نزدیک جو زکوٰۃ ساقط ہوئی ہے وہ لازم تھی یا جتنی لی گئی ہے اس سے زیادہ لازم تھی تو یہ اس کا اور اس کے خدا کے درمیان کا معاملہ ہے اور اسے چاہیے کہ وہ اپنے طور پر اس زکوٰۃ کو یا اس کے بقیہ حصے کو مستحقین کو دیدے۔

پھلوں کی زکوٰۃ

۲۔ دوسری قسم کے مال جن میں زکوٰۃ لازم ہوتی ہے کھجور اور درختوں کے پھل ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کے پھلوں پر زکوٰۃ لازم ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک صرف انگور اور کھجور پر زکوٰۃ لازم ہے اور دیگر پھلوں پر زکوٰۃ نہیں ہے۔

پھلوں پر زکوٰۃ عائد ہونے کی دو شرائط ہیں۔

ایک یہ کہ پھل پک کر کارآمد اور کھانے کے قابل ہوجائیں، اگر کوئی کچے پھل توڑ لے تو ان پر زکوٰۃ نہیں ہے البتہ زکوٰۃ سے بچنے کے لیے کچے پھل توڑ لینا مکروہ ہے۔ اور دوسری شرط یہ ہے کہ پھل کی مقدار کم ازکم پانچ وسق ہو اس سے کم پر امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ لازم نہیں ہے۔ وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک صاع ۵ $\frac{1}{3}$ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تمام پھلوں پر زکوٰۃ لازم ہے اور پھلوں کی مقدار کا اندازہ لگانا درست نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ کے تعین کے لیے پھلوں کی مقدار کا اندازہ لگانا درست ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پھلوں کا اندازہ لگانے کے لیے عامل مقرر فرمائے تھے اور ان سے فرمایا تھا کہ۔

> "پھلوں کے اندازے میں تخفیف سے کام لو، کیونکہ آدمی اپنے مال میں وصیت بھی کرتا ہے، کچھ کسی کو بخش بھی دیتا ہے، لوگ بھی آتے جاتے پھل توڑ لیتے ہیں اور آندھی بارش سے بھی پھل ضائع ہوجاتا ہے۔"

بصرہ کے پھلوں میں دوسرے شہروں کی طرح انگور کا اندازہ لگا لیا جائے۔ کھجور بصرہ میں بکثرت ہوتی ہے اور اس کا اندازہ لگانا دشوار ہے نیز بصرہ کے رواج کے مطابق آنے جانے والے کھجوریں کھا سکتے ہیں۔ وہاں دستور یہ ہے کہ جو پھل درخت سے گر جاتے ہیں ان کا بڑا حصہ جمعہ اور منگل کے دن اہل صدقات کو تقسیم کر دیا جاتا ہے اور جو بڑے پھل درخت پر رہ جاتے ہیں وہ جب پکنے کے

لیے بصرہ کے چوک میں آتے ہیں تو اُن سے عُشر لیا جاتا ہے۔ چونکہ اس طریقۂ کار کی پابندی دوسرے شہروں کے لوگوں پر لازم نہیں ہے اس لیے ان کا حکم مختلف ہے۔

انگور اور کھجور کا اندازہ اس کے کارآمد ہو جانے یعنی بُسر اور عِنَب بن جانے کے بعد کیا جائے اور اندازہ کر لینے کے بعد انہیں تَمر اور زبیب ہو جانے دیا جائے۔ اگر اندازے کے بعد یہ معلوم ہو کہ مالک امانت دار ہے اور مقدارِ زکوٰۃ کا خیال رکھے گا تو اس کو کھانے پینے اور تصرف کرنے کی اجازت دے دی جائے یا وہ مقدارِ زکوٰۃ کو اپنے پاس بطور امانت رکھے اور پھل تیار ہونے کے بعد زکوٰۃ ادا کر دے۔

مقدارِ زکوٰۃ کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سَیرابی بارش یا قدرتی ندی سے کی جائے تو دسواں حصہ (عُشر) لازم ہے اور اگر ڈول سے یا اونٹ پر پانی لے کر سَیراب کیا گیا ہو تو بیسواں حصہ (نصف عُشر) لازم ہے۔ اور اگر پانی دینے کے یہ دونوں طریقے اختیار کیے گئے ہوں تو ایک رائے یہ ہے کہ اعلیٰ کا اعتبار ہوگا اور دوسری رائے یہ ہے کہ دونوں طریقوں کے اعتبار سے اوسط حساب لگا کر زکوٰۃ لی جائے۔

اگر سیرابی کے بارے میں زمین کے مالک اور محصّلِ زکوٰۃ میں اختلاف ہو تو مالکِ زمین کا قول قابل قبول ہوگا، مگر اطمینان کے لیے محصّل اسے قسم دے سکتا ہے اور اگر وہ قسم سے انکار کرے تو وہی زکوٰۃ لازم ہوگی جس کو وہ پہلے قبول کر چکا ہے۔

کھجور کی مختلف قسمیں ایک ہی سمجھی جائے گی۔ انگور کی بھی مختلف اقسام کا یہی حکم ہے کیونکہ اجناس متحد ہیں۔ مگر کھجور اور انگور دونوں کو ملا کر ایک قسم نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ یہ دونوں جنسیں علیحدہ علیحدہ ہیں۔

کھجور اور انگور خشک کھجور اور منقی ہو جائیں تو ان پر زکوٰۃ بالکل خشک ہونے کے بعد لی جائے گی اور اگر یہ دونوں پھل تازہ توڑے جائیں تو بعد از فروخت قیمت

کا دسواں حصہ لیا جائے گا۔

اگر زکوٰۃ کے مستحقین کو تازہ پھلوں کی ضرورت ہو تو ایک رائے کے مطابق تازہ پھل دینے جائز ہیں کیونکہ تقسیم کا مطلب حصہ نکالنا ہے اور دوسری رائے کے مطابق جائز نہیں ہے اس لیے کہ تقسیم سے مراد بیع ہے۔

اگر پھلوں پر عائد زکوٰۃ کا اندازہ لگا لیا گیا اور اس کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی کے امکان سے قبل آفات سماوی سے پھل ضائع ہو جائیں تو زکوٰۃ معاف ہے۔ اور اگر زکوٰۃ کی ادائیگی کے امکان کے بعد ہوں تو زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔

فصلوں کی زکوٰۃ

۳۔ تیسری قسم کا مال جس پر زکوٰۃ لازم ہے فصلیں ہیں۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہر قسم کی فصل پر زکوٰۃ لازم ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ صرف اس زمینی پیداوار پر عائد ہوتی ہے جسے لوگ کھانے کیلئے ذخیرہ بنا کر رکھ سکیں، لہٰذا ان کے نزدیک سبزیوں اور ترکاریوں پر زکوٰۃ عائد نہیں ہے اور نہ ہی وہ اشیاء جو غذائی ضرورتوں میں استعمال نہ ہوتی ہوں جیسے روئی اور پٹسن وغیرہ اور نہ ہی وادیوں اور پہاڑوں کی پیداوار پر زکوٰۃ عائد ہے بلکہ ان کے نزدیک ان دس قسم کی پیداوار پر زکوٰۃ لی جاتی ہے ــــ گیہوں، جَو، چاول، مکئی، باقلا Bean لوبیا، چینا، مسور، باجرہ، ماش ــــ عَلَس گندم ہی کی ایک قسم ہے اس کا اسی میں شمار ہوگا، البتہ یہ کہ اس پر چھلکے ہوتے ہیں اور چھلکوں سمیت اس پر دس وَسَق پر زکوٰۃ عائد ہوگی، اسی طرح چھلکوں سمیت چاول پر بھی دس وسق پر زکوٰۃ ہوگی، اور سُلت جَو کی قسم ہے اسے اس میں شامل کیا جائے گا، اور بڑا باجرہ، باجرہ میں شامل ہوگا اور اس کے علاوہ باقی اجناس ایک دوسرے میں شامل نہیں کی جائیں گی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک جَو گیہوں میں ملا کر اور باقی تمام دالیں ایک دوسری میں ملا کر شمار ہوں گی۔

فصلوں پر زکوٰۃ ان کے پک کر تیار ہو جانے اور خشک ہو جانے کے بعد

ان کے صاف کر لینے کے بعد جب ہر ایک صنف کی مقدار پانچ وَسق ہو جائے تب عائد ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کم و بیش ہر مقدار پر لازم ہے۔ لیکن اگر مالک تر اور ہری فصل کاٹ لے تو زکوٰۃ نہیں ہے مگر زکوٰۃ سے بچنے کے لیے ایسا کرنا مکروہ ہے۔

ذمی اگر عشری زمین کا مالک ہو اور اس کی کاشت کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خراج لیا جائے گا جو اس کے مسلمان ہو جانے سے ساقط نہیں ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو مقدار مسلمان سے لی جاتی تھی اس سے دگنی لی جائے اور محمد بن الحسنؒ اور سفیان ثوریؒ کہتے ہیں کہ مسلمان کے صدقہ کے برابر لیا جائے۔

اور اگر مسلمان خراجی زمین کی کاشت کرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک زمین کے خراج کے ساتھ پیداوار کا عشر بھی لیا جائے گا، مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عُشر اور خراج جمع نہیں ہو سکتے اس لیے صرف خراج لیا جائے گا لیکن اگر خراجی زمین کو کرایہ پر دے دیا جائے تو مالک سے خراج اور کرایہ دار سے عُشر لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زراعت کا عُشر مالک پر عائد ہو گا اور یہی حکم اس زمین کا ہے جو کسی کو اس کی زندگی تک دی جائے۔

اموالِ باطِنہ

۴۔ چوتھی قسم کا مال سونا اور چاندی ہیں جو اموال باطنہ ہیں۔ اور ان کی زکوٰۃ چالیسواں حصہ ہے۔ چنانچہ فرمان نبوتﷺ ہے کہ "چاندی پر چالیسواں حصہ لازم ہے۔" چاندی کا نصاب دو سو درہم ہے۔ ایک درہم[1] اسلامی وزن سے چھ دانق کا ہوتا ہے اور دس درہم کا وزن سات مثقال ہوتا ہے۔ دو سو میں سے پانچ درہم یعنی چالیسواں حصہ لازم ہے، اس سے کم پر لازم نہیں ہے اور زائد پر اسی حساب سے

---

[1] درہم ۳ ماشہ ۱۔ رتی اور ۱/۵ رتی کا، اور دانق ۷۔ رتی کا۔ مثقال ۴۔ ماشہ ۴۔ رتی کا ہوتا ہے۔ ملاحظہ کیجیے اوزان شرعیہ تصنیف مولانا محمد مفتی شفیعؒ۔

ادا کیا جائے ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو سو سے زائد چالیس تک کچھ عائد نہیں ہوتا، البتہ چالیس پر چھٹا درہم بڑھ جاتا ہے زکوٰۃ کے معاملے میں چاندی کے ٹکڑے اور ڈھلے ہوئے سکوں کا ایک ہی حکم ہے ۔

اسلامی مثقال کے حساب سے سونے کا نصاب بیس مثقال ہے اور چالیسواں حصہ یعنی نصف مثقال ادا کرنا لازم ہے اور زائد پر اسی حساب سے ادا کیا جائے اور اس میں بھی خالص سونے اور ڈھلے ہوئے سکوں کی صورت میں سونے کا ایک ہی حکم ہے ۔

چاندی اور سونے کو ملایا نہ جائے بلکہ دونوں کی زکوٰۃ علیحدہ علیحدہ دی جائے ۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ کم کو زیادہ کے ساتھ ملا کر دونوں کی قیمت زیادہ کی قیمت سے لگائی جائے ۔

درہم و دینار کی تجارت پر بھی زکوٰۃ عائد ہوتی ہے اور اس میں اصل کا سال پورا ہو جانے پر منافع کو اس میں ملا لیا جائے کیونکہ زکوٰۃ کے لازم ہونے کے لیے سال کا گزرنا شرط ہے ۔

داؤد کہتے ہیں کہ مال تجارت پر زکوٰۃ عائد نہیں ہوتی اور ان کی یہ رائے منفرد ہے ۔

سونے اور چاندی کے مُباح زیورات پر امام شافعیؒ کے زیادہ صحیح قول کے مطابق زکوٰۃ لازم نہیں ہے اور یہی امام مالکؒ کا مسلک ہے جب کہ ضعیف قول امام شافعیؒ سے یہ مروی ہے کہ زکوٰۃ لازم ہے اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا بھی مسلک ہے بلکہ ان کے نزدیک ممنوع زیورات اور برتنوں پر بھی زکوٰۃ لازم ہے ۔

کانیں اور دفینے اور ان پر زکوٰۃ

مَعادِن (کانیں) اموال ظاہرہ میں داخل ہیں، اور اس بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے کہ کون سی کان پر زکوٰۃ لازم ہوتی ہے ۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ڈھلنے والی دھاتوں مثلاً سونا، چاندی، اور پیتل پر زکوٰۃ لازم ہے اور نہ ڈھلنے والی رقیق اشیاء اور پتھروں پر زکوٰۃ لازم نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور زیور استعمال ہونے والے بیش قیمت پتھروں پر

زکوٰۃ لازم ہے۔ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ صرف سونے اور چاندی کی کانوں پر جب کہ پگھلانے اور صاف کرنے کے بعد نصاب زکوٰۃ کے بقدر نکل آئے زکوٰۃ لازم ہے۔ لیکن اس کی مقدار زکوٰۃ کے بارے میں تین اقوال ہیں۔ (۱) چالیسواں حصہ جمع شدہ سونے چاندی کی طرح۔ (۲) پانچواں حصہ رکاز کی طرح۔ (۳) اگر محنت زیادہ ہو تو چالیسواں اور کم ہو تو پانچواں ـــ کانوں سے نکلنے والی اشیاء پر زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے سال گزرنا شرط نہیں ہے بلکہ فوراً زکوٰۃ لازم ہے۔

رکاز (دفینہ) وہ مال ہے جو قدیم قبل از اسلام زمانے سے کسی بے کار جگہ یا راستے میں مدفون ہو یہ مال اس شخص کی ملکیت ہے جو اسے پالے اور اس پر پانچواں حصہ لازم ہے جس کو مصارف زکوٰۃ میں صرف کیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دفینہ پانے والے کو اختیار ہے کہ وہ اس کو ظاہر کرے یا پوشیدہ رکھے۔ اسی طرح امام کو معلوم ہو جانے کے بعد اسے اختیار ہے کہ وہ پانچواں حصہ لے یا نہ لے۔

جو دفینہ کسی شخص کی زمین میں دریافت ہو وہ اسی کا ہے جس کی زمین ہے اور پانے والے کا کوئی حق نہیں ہے اور نہ مالک پر اسے کچھ دینا لازم ہے سوائے اس کے اگر پانے والے نے اس کی طرف سے زکوٰۃ دے دی ہو تو زکوٰۃ کی ادائیگی لازم ہے۔

اگر اسلامی دور کے مدفون سکے کسی دفینے سے برآمد ہوں تو وہ لقطہ کے حکم میں ہیں اور ایک سال تک ان کا اعلان ضروری ہے اگر مالک مل جائے تو اس کے حوالے کر دیئے جائیں ورنہ پانے والا مالک ہو جائے گا، اور اس کے بعد مالک جب کبھی مل جائے اس کو تاوان ادا کرے گا۔

محصل زکوٰۃ کی جانب سے دعاء

زکوٰۃ وصول کنندہ کو چاہیئے کہ وہ مسلمانوں سے زکوٰۃ کی وصولی کے بعد ان کو دعا دے تاکہ مسلمانوں کو زکوٰۃ ادا کرنے کی رغبت ہو اور ان میں اور ذمیوں میں جن سے جزیہ لیا جاتا ہے فرض معلوم ہو اور نیز اس فرمان الٰہی کی تعمیل ہو جائے۔

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۔ (التوبہ : ۱۰۳)

"اے نبیؐ تم ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر انہیں پاک کرو اور (نیکی کی راہ میں) انہیں بڑھاؤ اور ان کے حق میں دعائے رحمت کرو کیونکہ تمہاری دعا ان کے لیے وجہ تسکین ہوگی۔"

تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے گناہ دور کر دو اور ان کے اعمال پاکیزہ کر دو۔ اور صَلِّ عَلَيْهِمْ کے معنی حضرت ابن عباسؓ نے یہ بیان فرمائے ہیں کہ ان کی مغفرت کی دعا کرو۔ اور جمہور کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ ان کے حق میں دعائے خیر کرو۔ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ کے چار مفہوم ہیں، حضرت ابن عباسؓ نے یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ آپؐ کی دعا ان کے لیے باعث ثواب ہے۔ طلحہؓ فرماتے ہیں کہ رحمت کا باعث ہے ابن قتیبہ فرماتے ہیں کہ باعثِ ثبات ہے اور چوتھا مفہوم یہ ہے کہ باعثِ امن ہے۔

اگر لوگ دعا کرانا نہ چاہیں تو دعا کرنا مستحب ہے اور اگر دعا کرانا چاہیں تو ایک رائے کے مطابق واجب ہے۔

اگر زکوٰۃ دہندہ زکوٰۃ چھپائے اور محصل زکوٰۃ کو نہ دے اور اس کی نیت یہی ہو کہ زکوٰۃ کو دبالے تو عامل اسے سزا دے سکتا ہے اور اگر اس نے زکوٰۃ اس ارادے سے چھپائی کہ خود ادا کرے گا۔ تو اس کو سرزنش کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور نہ ہی زکوٰۃ کی لازمی مقدار سے زیادہ وصول کرے۔ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ محصل زکوٰۃ اس سے آدھا مال لے سکتا ہے کیونکہ فرمان نبوتؐ ہے کہ "اگر کوئی شخص زکوٰۃ کا مال ہضم کرے تو میں اس کا آدھا مال ضبط کر لوں گا، اور زکوٰۃ بھی لے لوں گا۔ کیونکہ یہ اللہ کا حق ہے اور اس میں آل محمدؐ کا کوئی حق نہیں ہے۔" مگر یہ حدیث کہ "کسی کے مال پر زکوٰۃ کے سوا کوئی حق نہیں ہے۔"

بظاہر اس حدیث کے برعکس ہے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ حدیث

کا حکم ایجابی (لازمی) نہیں ہے اور اس سے مقصود صرف سرزنش کرنا ہے، جیسے یہ فرمان نبوتؐ ہے کہ

"جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اسے قتل کر دیں گے"

حالانکہ غلام کے قصاص میں مالک کو قتل نہیں کیا جاتا۔

اگر محصل زکوٰۃ، زکوٰۃ کی وصولی میں سخت گیر ہو اور اس کی تقسیم میں عدل سے کام لیتا ہو تو اس کو زکوٰۃ دینا اور اس سے چھپا لینا دونوں درست ہیں۔ اور اگر وہ لینے میں عدل برتتا ہو مگر تقسیم میں نا انصاف ہے تو اس سے زکوٰۃ کا پوشیدہ رکھنا لازم ہے۔ اور اگر وہ مالک کی رضامندی سے یا زبردستی زکوٰۃ وصول کرے تو مالک اس حقِ خداوندی سے بری الذمہ نہ ہوگا بلکہ اس پر لازم ہے کہ وہ خود مستحقین کو دے۔ مگر امام مالکؒ کے نزدیک محصل زکوٰۃ کو دے دینا کافی ہے اور اس کا اعادہ لازم نہیں ہے۔

محصل زکوٰۃ خواہ عمال تفویض سے ہو یا تنفیذ سے ہو تقرر کے وقت اس کا یہ اقرار کہ اس نے زکوٰۃ وصول کر لی ہے قابل قبول ہے۔ مگر عزل (علیحدگی) کے وقت دو صورتیں ہیں جن کا مدار اموال ظاہری کی زکوٰۃ کے ان دو قولوں پر ہے کہ آیا عامل زکوٰۃ کو دینا مستحب ہے یا واجب۔ اگر مستحب ہے تو علیحدگی کے بعد کا قول قابلِ قبول ہے اور اگر واجب ہے تو علیحدگی کے بعد بغیر بینہ اس کا قول مقبول نہیں ہے اور نہ وصولی کے متعلق اس کی شہادت جائز ہے اگرچہ وہ عادل (پارسا) ہی کیوں نہ ہو۔

اگر مالک یہ دعوی کرے کہ وہ زکوٰۃ ادا کر چکا ہے اور اس کا یہ دعویٰ امکان ادائیگی کے بعد عامل کی تاخیر کے باوجود ہو تو قبول کیا جائے گا اور اگر عامل کو شک ہو تو مالک سے حلف لے لے۔ اس حلف کے بارے میں دو آرا ہیں۔ ایک رائے یہ ہے کہ اگر مالک حلف سے انکار کرے تو لازماً زکوٰۃ وصول کی جائے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ محض تقویتِ دعوی کی بنا پر حلف سے انکار کرے

تب بھی زکوٰۃ نہ لی جائے۔ اور اگر عامل کے ہوتے ہوئے اس کا مدعی ہو تو اس قول کی رو سے عامل کو ادا کرنا لازم ہے اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا اور اس قول پر کہ عامل کو ادا کرنا مستحب ہے دعویٰ قبول کیا جائے گا۔

تقسیم زکوٰۃ

اس فرمان الٰہی میں زکوٰۃ کے مستحقین کا بیان کیا گیا ہے۔

اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ وَالْعَامِلِيْنَ عَلَيْهَا
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوْبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِيْنَ وَفِيْ سَبِيْلِ اللهِ
وَابْنِ السَّبِيْلِ ط فَرِيْضَةً مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ۔ (التوبہ: ۶۰)

"یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں اور ان لوگوں کے لیے جو صدقات پر مامور ہوں اور ان کے لیے جن کی تالیف قلب مطلوب ہو۔ نیز یہ گردنوں کے چھڑانے اور قرضداروں کی مدد کرنے میں اور راہِ خدا میں اور مسافر نوازی میں استعمال کرنے کے لیے ہیں۔ ایک فریضہ ہے اللہ کی طرف سے اور اللہ سب کچھ جاننے والا اور دانا و بینا ہے۔"

اس آیت کے نازل ہونے سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زکوٰۃ اپنی رائے سے تقسیم فرمایا کرتے تھے ایک موقع پر کسی منافق نے گستاخی کرتے ہوئے کہا "اے رسول خدا عدل کیجیے" اس پر آپؐ نے فرمایا،

"تیری ماں تجھے روئے اگر میں عدل نہیں کروں گا تو اور کون کرے گا"

اس واقعے کے بعد مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔ اس وقت آپؐ نے یہ ارشاد فرمایا کہ۔

"اللہ سبحانہ نے اس مال کی تقسیم خود اپنے پاس رکھی اور کسی مقرب فرشتے یا نبی مرسل کی مرضی پر نہیں چھوڑا۔"

اس سے معلوم ہوا کہ مویشی کی زکوٰۃ فصلوں اور پھلوں کے عشر اور کانوں کی اور دفینوں کا پانچواں حصہ زکوٰۃ کے ان بیان کردہ آٹھ مصارف پر، اگر موجود ہوں،

تقسیم کیا جانا چاہیے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ کے آٹھوں مستحقین کی موجودگی کے باوجود کسی ایک مصرف میں زکوٰۃ کو خرچ کیا جا سکتا ہے۔

زکوٰۃ کے مستحقین

لیکن اللہ سبحانہٗ نے چونکہ سب کو مستحق قرار دیا ہے اس لیے کسی ایک ہی مصرف میں خرچ کر دینا درست نہیں ہے بہر حال محصل صدقات کو چاہیے کہ اگر مستحقین کی تمام اصناف موجود ہوں تو زکوٰۃ کو آٹھ حصوں میں برابر تقسیم کر کے ایک حصہ فقراء کو دیا جائے اور ایک حصہ مساکین کو دیا جائے۔

فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ ہو مگر ناکافی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقیر کی حالت زیادہ تنگدستی کی ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مسکین کی حالت زیادہ خراب ہوتی ہے اس لیے کہ مسکین وہ ہے جسے نہ ہونے نے ساکن (بے حرکت، یعنی تنگدستی کی بنا پر وہ ہاتھ پیر ہلانے کے قابل نہ رہا ہو) کر دیا ہو۔ بہر حال دونوں کو اس قدر دینا چاہیے کہ فقر اور مسکنت ختم ہو جائے اس میں بھی مختلف حالتیں ہیں کہ بعض لوگ ایک دینار سے بھی غنی ہو جاتے ہیں اور اس سے بھی مناسب نفع حاصل کر سکتے ہیں لہٰذا انہیں ایک دینار سے زیادہ نہ دیا جائے اور بعض ایسے ہوتے ہیں کہ وہ سو دینار سے بھی اپنی تنگدستی کو دور نہیں کر سکتے ان کو اس سے زیادہ دینا بھی درست ہے اور جو لوگ تندرست ہوں اور محنت و مزدوری سے کمانے کی اہلیت رکھتے ہوں ان کو ایک درہم بھی دینا جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فقیر اور مسکین کو دو سو درہم چاندی اور بیس دینار سونا سے کمتر دیا جائے تاکہ اس مال پر زکوٰۃ لازم نہ آئے۔

زکوٰۃ کی آمدنی کی تیسری مد کو صدقات کے عاملین (زکوٰۃ وصول کرنے والے عملے) پر صرف کیا جائے عملۂ زکوٰۃ کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ عمال تحصیل اور عمال تقسیم۔ ان میں قسم کے چھوٹے اور بڑے کارکن داخل ہیں اور اللہ سبحانہٗ نے ان کی تنخواہیں

زکوٰۃ کے مال سے تجویز فرمائی ہیں تاکہ یہ مالکین سے زیادہ وصول نہ کریں اور ہر ایک کی تنخواہ زکوٰۃ کی مد سے اس کے کام اور فرائض کی نوعیت کے اعتبار سے دی جائے۔ اگر اس مد میں تنخواہیں دے کر کچھ بچ جائے تو وہ دوسری مدوں میں خرچ کیا جائے۔ اور اگر کمی واقع ہو تو ایک رائے کے مطابق دیگر مصارف سے پوری کی جائے اور ایک اور رائے کے مطابق مفاد عامہ کے فنڈ سے پوری کی جائے۔

چوتھا حصہ مؤلفۃ القلوب (وہ لوگ جن کی دلبستگی کی جائے) کا ہے اور ان کی چار قسمیں ہیں پہلی قسم وہ غیر مسلم ہیں جنہیں اس لیے دیا جائے تاکہ وہ مسلمانوں کی مدد اور اعانت کریں دوسرے وہ غیر مسلم جنہیں اس لیے دیا جائے تاکہ وہ مسلمانوں کی ایذا رسانی سے باز رہیں۔ تیسرے وہ غیر مسلم جنہیں اسلام کی رغبت دلانے کے لیے دیا جائے۔ چوتھی قسم وہ ہیں جن کو اس لیے دیا جائے کہ ان کی قوم اور اہل قبیلہ اسلام کی جانب مائل ہوں، ان میں جو لوگ مسلمان ہو جائیں انہیں زکوٰۃ کے مؤلفۃ القلوب کے حصے سے دینا چاہیے اور جو ابھی اسلام نہ لائے ہوں انہیں غنیمت اور فئے سے دینا چاہیئے۔

پانچواں حصہ غلاموں کا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ مکاتبین (وہ غلام جنہوں نے اپنے مالک سے مقررہ رقم کی ادائیگی پر اپنی آزادی کا معاملہ کر رکھا ہو) کو اس مد میں سے دیا جائے تاکہ وہ مالک کو یہ رقم ادا کر کے آزاد ہو جائیں اور امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ غلام خرید کر آزاد کیے جائیں۔

چھٹا حصہ قرضداروں کا ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جنہوں نے اپنی ضروریات کے لیے قرض لیا ہو ان کو اگر تونگر نہ ہوں تو اس میں سے دیا جائے۔ دوسرے وہ جنہوں نے مسلمانوں کے مصالح کے لیے قرض لیا ہو۔ یہ لوگ خواہ تونگر ہوں یا فقیر قرض کے بقدر ان کو دیا جائے۔

ساتواں حصہ فی سبیل اللہ (در راہ خدا) ہے اور اس سے مراد وہ مجاہدین ہیں جو جہاد میں مصروف ہوں۔ اگر یہ مجاہدین کسی جگہ جہاد کے لیے جا رہے ہوں

توان کے قیام کا اور جانے کا خرچ دیا جائے اور اگر واپس آ رہے ہوں تو آمد و رفت کے مصارف دیئے جائیں۔

آٹھواں حصہ ابن السبیل کا ہے یعنی ان مسافروں پر خرچ کیا جائے جن کے پاس زاد راہ نہ ہو۔ اگر سفر کسی معصیت کے لیے نہ ہو تو انہیں اتنا دے دیا جائے کہ ان کا سفر پورا ہو جائے اور اس میں سفر کا شروع کرنے والا اور وہ شخص جو سفر کے درمیان میں ہو برابر ہیں۔ لیکن امام ابو حنیفہ رح کی رائے یہ ہے جو ابھی سفر کا آغاز کر رہا ہو اسے نہ دیا جائے۔

تقسیم زکوٰۃ کے کچھ احکام

آٹھواں اصناف کو زکوٰۃ کی تقسیم کے بعد ان کی ممکنہ پانچ حالتیں ہو سکتی ہیں۔ پہلی یہ کہ ان کو بقدر کفایت مل جائے نہ کم ہو نہ زیادہ۔ اس صورت میں یہ لوگ زکوٰۃ کے مستحقین باقی نہیں رہیں گے۔ اور اب ان پر زکوٰۃ طلب کرنا حرام ہو گا۔ دوسری حالت یہ ہے کہ ان کو جو زکوٰۃ دی جائے وہ ان کے لیے ناکافی ہو تو اس صورت میں یہ لوگ مستحقین کے زمرے سے نہیں نکلیں گے اور ان کی باقی ضرورت رفع کرنے کیلیے کوئی تدبیر کی جائے گی۔ تیسری حالت یہ ہے کہ زکوٰۃ میں سے دی گئی رقم بعض مستحقین کے لیے کافی ہو اور بعض کے لیے نہ ہو تو جن کے لیے کافی ہو وہ مستحقین کے زمرے سے خارج ہو جائیں گے اور جن کے لیے ناکافی ہو وہ بدستور مستحق رہیں گے۔ چوتھی حالت یہ ہے کہ تمام مستحقین کو مل جائے اور بعد میں بچ رہے اس صورت میں یہ سب لوگ مستحقین کے زمرے سے نکل جائیں گے اور زکوٰۃ کی بقیہ رقم کو قریب کے مستحق لوگوں کے لیے بھیج دیا جائے گا۔ پانچویں حالت یہ ہے کہ بعض کو کافی مل جائے اور دوسروں کے حصے ناکافی رہیں تو ان لوگوں کو مزید دیا جائے تاکہ دونوں کو بقدر کفایت مل جائے۔

اگر مذکورہ بالا زکوٰۃ کے مصارف کی آٹھ اصناف پوری موجود نہ ہوں تو جو اصناف موجود ہوں زکوٰۃ انہی پر صرف کی جائے گی خواہ وہ ایک ہی صنف کیوں نہ ہو۔ اور جو اصناف موجود نہیں ہیں ان کا حصہ بھی دوسرے شہروں کو نہ دیا جائے گا بلکہ جو مصارف موجود ہیں

انہی پر خرچ کیا جائے۔ مگر مجاہدوں کا حصہ ان کی چھاؤنیوں میں بھیجا جا سکتا ہے۔ بہرحال مقصد یہ ہے کہ ہر مقام کی زکوٰۃ اسی جگہ کے مستحقین پر صرف ہونی چاہیے اور اس کا دوسری جگہ منتقل کرنا درست نہیں ہے۔ البتہ اگر اس جگہ کسی بھی صنف کا کوئی مستحق باقی نہ رہا ہو تو پھر دوسرے مقام پر بھیج دی جائے۔ اگر ایک مقام پر زکوٰۃ کے مستحقین کی کوئی صنف موجود ہونے کے باوجود کسی اور مقام پر زکوٰۃ روانہ کر دی جائے تو ایک رائے کے مطابق زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور ایک اور رائے کے مطابق ادا نہیں ہو گی۔ اور یہی مسلک امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

زکوٰۃ کے غیر مستحق افراد

کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے البتہ ذمی کو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صدقۂ فطر دیا جا سکتا ہے مگر معاہد کو یہ بھی دینا درست نہیں ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ داروں یعنی بنو ہاشم اور بنو عبد المطلب کو بھی زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے تاکہ انہیں اس گناہوں کے میل سے دور رکھا جائے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کو دینا جائز ہے[1]۔

غلام مدبر، ام ولد اور جس کا بعض حصہ غلام ہو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔

شوہر بیوی کو زکوٰۃ نہیں دے سکتا البتہ بیوی شوہر کو زکوٰۃ دے سکتی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ناجائز ہے جس کا نفقہ لازم ہو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے جیسے بیٹے کا باپ کو زکوٰۃ دینا۔ (یا باپ کا بیٹے کو زکوٰۃ دینا) اس لیے کہ یہ ایک دوسرے کے کفیل ہونے کی بنا پر تونگر سمجھے جائیں گے۔ البتہ اگر قرضدار ہوں تو قرضداروں کے حصے سے دینا جائز ہے۔ باقی دیگر قرابت داروں کو دینا نہ صرف جائز ہے بلکہ افضل ہے۔ نیز اپنے قریبی ہمسایوں کو بھی دینا افضل ہے۔

اگر کوئی مالک زکوٰۃ کے تقسیم کنندہ کے پاس اپنے رشتہ داروں کو لا کر کہے کہ میری

---

[1] احناف کے موجودہ فتوے کے مطابق بنو ہاشم کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔

زکوٰۃ انہیں دے دے تو اگر اس کی زکوٰۃ دوسروں کی زکوٰۃ میں نہ مل گئی ہو تو اس کے رشتہ داروں کو اس کی زکوٰۃ دے دی جائے۔ لیکن اگر دوسروں کی زکوٰۃ میں مل گئی ہو تو اس کے یہ رشتہ دار دوسرے مستحقوں کی طرح مستحق ہوں گے لیکن بالکل خارج نہیں کیے جائیں گے اس لیے کہ اس زکوٰۃ میں ایسا حصہ بھی شامل ہے جس کے یہ لوگ زیادہ حقدار ہیں۔

اگر مالک کو عامل زکوٰۃ پر شک ہو اور وہ تقسیم اپنے سامنے کرانے کا مطالبہ کرے تو یہ مطالبہ تسلیم کرنا عامل زکوٰۃ پر لازم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ مالک اب اپنی زکوٰۃ دے کر اپنے فرض سے سبکدوش ہو چکا ہے۔ اسی لیے اگر عامل مالک کو تقسیم کے وقت حاضر ہونے کے لیے کہے تو اس پر یہ حاضری لازم نہیں ہے۔ اور اگر تقسیم سے قبل عامل زکوٰۃ سے زکوٰۃ ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ دہندہ پر دوبارہ ادائیگی عائد نہیں ہے اور اگر اس نقصان میں عامل زکوٰۃ کی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو وہ بھی ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر عامل کو دینے سے پہلے ہی زکوٰۃ مالک کے پاس سے ضائع ہو گئی تو وہ بہر حال زکوٰۃ ادا کرے گا، زکوٰۃ دینے سے قبل اگر مال ہی جاتا رہے تو اگر امکان ادا سے قبل تلف ہوا ہے تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور اگر امکان ادا کے بعد تلف ہوا ہے تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی۔

مالک اگر یہ دعویٰ کرے کہ زکوٰۃ کے واجب ہونے سے پہلے ہی میرا مال تلف ہو گیا ہے تو اس کا یہ دعویٰ قبول کیا جائے اور اگر عامل کو شک ہو تو وہ قسم لے سکتا ہے۔

عامل کو زکوٰۃ دہندگان سے کوئی رشوت لینا یا ان سے ہدیے قبول کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فرمان نبوت ﷺ ہے۔

"عمال کے ہدیئے (جہنم کی) بیڑیاں ہیں"

رشوت اور تحفہ میں فرق یہ ہے کہ رشوت طلب کی جاتی ہے اور تحفہ بلا طلب ہوتا ہے۔

عامل زکوٰۃ کی خیانت

عامل سے خیانت سرزد ہو تو امام اس پر مقدمہ چلائے خود زکوٰۃ دہندگان کچھ نہ کریں۔ اسی طرح مستحقین زکوٰۃ بھی خصومت نہیں کر سکتے، مگر عام حاجتمندوں کی طرح فریاد لے کر آ سکتے ہیں۔ بدگمانی کی بنا پر مستحقین کی شہادت عامل کے خلاف قبول نہیں کی جائے گی، اسی طرح اگر مالکین کی شہادت ان سے زکوٰۃ وصول کیے جانے کے بارے میں ہو تو غیر مقبول ہے، چنانچہ اگر زکوٰۃ دہندگان کا یہ دعویٰ ہو کہ وہ زکوٰۃ ادا کر چکے ہیں اور عامل اس سے منکر ہو اور زکوٰۃ دہندگان یہ قسم کھا لیں کہ انہوں نے زکوٰۃ دی ہے تو وہ بری ہیں۔ اور اگر عامل قسم کھا لے تو وہ بھی بری ہے۔

اگر کچھ زکوٰۃ دہندگان دوسرے زکوٰۃ دینے والوں کے بارے میں یہ گواہی دیں کہ انہوں نے زکوٰۃ دے دی ہے تو اگر یہ شہادت فریقین کے تخاصم اور انکار سے پہلے ہو تو مقبول ہے اور بعد میں مقبول نہیں ہے۔ شہادت کی قبولیت کی صورت میں عامل تاوان ادا کرے گا اور اگر اس شہادت کے بعد عامل یہ دعویٰ کرے کہ میں زکوٰۃ مستحقین میں تقسیم کر چکا ہوں تو یہ دعویٰ مقبول نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے پہلے انکار سے اس دعویٰ کی تکذیب ہو چکی ہے۔ اور اگر مستحقین زکوٰۃ یہ شہادت دیں کہ وہ زکوٰۃ میں اپنا حصہ پا چکے ہیں تو ان کی شہادت بھی غیر مفید ہوگی اس لیے کہ عامل کے انکار سے ان کی اس شہادت کی بھی تردید ہو چکی ہے۔

اور اگر عامل زکوٰۃ وصول کرنے کا اقرار کرے اور یہ کہے کہ میں مستحقین کے درمیان تقسیم کر چکا ہوں مگر مستحقین انکار کریں تو عامل کا قول تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ اس معاملے میں اسے امین متصور کیا گیا ہے لیکن مستحقین اس انکار سے مستحقین کے زمرے سے خارج نہیں ہوں گے، کیونکہ ان کی ضرورت ابھی باقی ہے۔

مستحقین زکوٰۃ میں سے اگر کوئی شخص اپنی تنگدستی کا دعویٰ کرے تو وہ تسلیم کیا جائے گا اور اگر قرض کا دعویٰ کرے تو قبول نہیں کیا جائے گا ورنہ بینہ تسلیم

کیا جائے گا۔

اگر زکوٰۃ دہندہ عامل کے سامنے زکوٰۃ کا تو اقرار کرے مگر اپنے مال کی مقدار ظاہر نہ کرے تو اس کے قول پر اعتماد کر کے زکوٰۃ لینا درست ہے اور اسے مال حاضر کرنے پر مجبور نہ کیا جائے۔

تقسیم زکوٰۃ میں اگر عامل سے غلطی ہو جائے مثلاً غیر مستحق لوگوں کو زکوٰۃ دے دے۔ تو اگر ایسے مالداروں کو زکوٰۃ دے دی ہے کہ جن کا مال مخفی ہے تو وہ زکوٰۃ کی رقم کا ضامن نہیں ہو گا۔ لیکن اگر ذوی القربیٰ اور کافروں اور غلاموں کو دی جن کی حالت مخفی نہ ہو تو دو آرا ہیں یعنی یہ کہ ضامن ہو گا اور یہ کہ ضامن نہیں ہو گا۔

اور اگر خود زکوٰۃ دہندہ نے تقسیم میں غلطی کی تو اگر ان لوگوں کو زکوٰۃ دیدی جن کی حالت مخفی نہیں ہے جیسے ذوی القربیٰ اور غلام تو ضامن ہو گا (یعنی دوبارہ زکوٰۃ دے گا) اور اگر ان لوگوں کو زکوٰۃ دی جن کی حالت مخفی ہے تو دو آرا ہیں۔ یعنی یہ کہ ضامن ہو گا اور یہ کہ نہیں ہو گا۔

ضمان (تاوان) کے ساقط ہونے میں عامل کو زیادہ گنجائش ہے کیونکہ اس کے مشاغل زیادہ ہوتے ہیں اور زیادہ لوگوں کو زکوٰۃ تقسیم کرنی ہوتی ہے اس لیے غلطی کی صورت میں اس کا عذر زیادہ مسموع ہو گا۔

باب — ۱۲

فئے اور غنیمت

فئے اور غنیمت مسلمانوں کو مشرکین سے حاصل ہوتے ہیں۔ ان دونوں کے احکام مختلف ہیں اور ان میں اور صدقات میں چار فرق ہیں۔

۱۔ صدقات مسلمانوں سے ان کے مال کو پاک کرنے کے لیے لیے جاتے ہیں۔ جب کہ فئے اور غنیمت کافروں سے انتقام کے طور پر لیے جاتے ہیں۔

۲۔ صدقات کے مصارف قرآن میں بیان کیے گئے ہیں جب کہ مال فئے اور غنیمت اجتہاد کے مطابق صرف ہوتے ہیں۔

۳۔ صدقات کو مالک خود بھی مستحقین کو دے سکتے ہیں جب کہ غنیمت اور فئے کو حاکم اپنے اجتہاد کے مطابق خرچ کریں گے۔ نیز یہ کہ ان دونوں کے مصارف جدا جدا ہیں، جیسا کہ آگے بیان ہوگا۔

فئے اور غنیمت دو امور میں یکساں ہیں اور دو امور میں مختلف ہیں۔ جن دو امور میں دونوں یکساں ہیں وہ یہ ہیں کہ (۱) دونوں مشرکوں سے وصول ہوتے ہیں اور (۲) دونوں کے خمس کا مصرف ایک ہے۔

اور جن دو امور میں ان میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں کہ (۱) مال فئے رضامندی سے لیا جاتا ہے اور (۲) مال غنیمت جبراً لیا جاتا ہے۔

مال غنیمت کے چار خمس (⅘) کا مصرف مال غنیمت کے چار خمس کے مصرف سے جدا ہے جیسے ہم عنقریب بیان کریں گے۔ بہر حال اب ہم فئے کا بیان کرتے ہیں۔

فئے کا بیان اور خمس کی تقسیم

کفار سے جو مال بغیر لڑائی اور چڑھائی کے حاصل ہو جیسے صلح کا مال، جزیہ، تجارت کا محصول اور جس کے حاصل ہونے کا سبب کافر بنتے ہوں جیسے خراج

(یہ سب مال فئے ہے) اور اس پر خمس لازم ہے جو اس کے حقداروں میں پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ فئے پر خمس نہیں ہے لیکن فرمان الٰہی ہے۔

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰكِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ۔ (الحشر:۷)

"جو کچھ بھی اللہ تعالیٰ بستیوں کے لوگوں سے اپنے رسول کی طرف پلٹا دے وہ اللہ اور رسول اور رشتہ داروں اور یتامیٰ اور مساکین اور مسافروں کے لیے ہے۔

بہرحال خمس (پانچواں حصہ) کے پانچ حصے کیے جائیں گے۔ ایک حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آپؐ کی حیات طیبہ میں تھا، جسے آپؐ اپنے آپ پر، ازواج مطہرات پر اور عام مسلمانوں کی مصالح پر صرف فرماتے تھے۔

آپؐ کی وفات کے بعد اس کے بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ جو فقہاء میراث انبیاء کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ حصہ آپؐ کے وارثوں کو دیا جائے۔ ابوثورؒ فرماتے ہیں کہ امام (خلیفہ) کو ملنا چاہیے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وفات رسولؐ کے بعد یہ حصہ ساقط ہو گیا ہے۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کی مَصَالِحُ (مفاد عامہ) میں صرف کیا جائے مثلاً فوج کی تنخواہیں، ہتھیاروں اور سواریوں کی خریداری، پلوں اور قلعوں کی تعمیر اور قاضیوں اور اماموں کی تنخواہیں۔

خمس کا دوسرا حصہ ذوی القربیٰ ہے جس سے مراد بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حصہ اب بھی باقی ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باقی نہیں ہے۔ بہرحال اس حصہ کی تقسیم میں چھوٹے بڑے، مالدار و مفلس برابر ہیں، مگر مرد کا حصہ عورت سے دگنا ہے اور ان کے غلاموں اور لڑکیوں کی اولاد کا اس میں کوئی حصہ نہیں ہے۔

تیسرا حصہ یتیموں کا ہے۔ یعنی جن بچوں کا باپ مرگیا ہو، اس میں لڑکا اور لڑکی برابر ہیں اور بلوغ کے بعد وہ یتیم نہیں رہتے۔ اس لیے کہ فرمان نبوت ہے کہ

"بلوغ کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی"

چوتھا حصہ مسکینوں کا ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہیں بقدر کفایت میسر نہ ہو۔ البتہ فئے کے مساکین زکوٰۃ کے مساکین کے علاوہ ہوتے ہیں۔

پانچواں حصہ ابن السبیل (مسافروں) کا ہے۔ یہ وہ اہل فئے مسافر ہیں جن کے پاس زادراہ ختم ہو چکا ہو بہرحال وہ مسافر جنہوں نے سفر کا آغاز کیا ہو اور وہ جو سفر کے اندر ہوں اس باب میں برابر ہیں۔

خمس کے باقی چار حصوں کی تقسیم

باقی چار خمس کی تقسیم کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ یہ صرف افواج کے لیے ہیں اور اس سے ان کی تنخواہیں دی جائیں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے مسلمانوں کے مفادات عامہ اور فوج کی تنخواہوں اور ان تمام امور میں صرف کیا جائے جو مسلمانوں کے لیے ضروری ہوں۔ مگر فئے کو صدقات کے مصارف میں اور صدقات کو فئے کے مصارف میں خرچ کرنا درست نہیں ہے۔

فئے کے مستحق وہ لوگ ہیں جو مہاجر ہوں اور سلطنت اور قوم کے محافظ اور دشمنوں سے جہاد کرنے والے ہوں۔ جب کہ اہل صدقات تو مہاجر ہوتے ہیں اور نہ مجاہدین۔ ابتدائے اسلام میں مہاجر اس کو کہا جاتا تھا جو اسلام کی خاطر اپنا وطن چھوڑ کر مدینہ آجاتا، اگر پورا قبیلہ مسلمان ہو جاتا تو انہیں بَرَرَۃ کہتے اور جو قبیلے کے کچھ لوگ اسلام لاکر مدینے آجاتے تو وہ خِیَرَہ کہلاتے تھے۔

فتح مکہ کے بعد مسلمانوں کی دو قسمیں رہ گئیں۔ مہاجرین اور اعراب۔ اور عہد رسالت میں مہاجرین کو اہل فئے اور اعراب کو اہل صدقات کہتے تھے۔ یہ بات ان کے اشعار سے بھی معلوم ہوتی ہے۔

قد لفها الليل بعصلبي ۔ اروع خراج من الداوي

مہاجر لیس باعرابی

(ترجمہ) جنگل سے نکلے چلے جانے والے اونٹنی سوار پر رات چھا گئی۔ وہ مہاجر تھا اعرابی نہیں تھا۔"

بہر حال چونکہ دونوں فریق مختلف ہیں لہذا دونوں کے مال میں امتیاز بھی رکھا جائے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں فریق (یعنی اہل فئے اور اہل صدقات) برابر ہیں اور ایک کا مال دوسرے پر خرچ کیا جا سکتا ہے۔

فئے کے مال سے غیر مسلموں کی تالیف قلب

اگر امام مسلمانوں کی مصلحت کے پیشِ نظر کسی غیر مسلم قوم کی ہمدردی حاصل کرنا چاہے تو ان کو مال فئے میں سے حصہ دے سکتا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حنین کے موقع پر تالیف قلب کے لیے عیینہ بن حصین کو سو اونٹ، اقرع بن حابس کو سو اونٹ اور عباس بن مرداس کو پچاس اونٹ عطا فرمائے اور اس نے آپؐ سے ناراض ہو کر یہ شعر پڑھے۔

کانت نہابا تلافیتہا ✽ بکری علی المہر فی الاجرع

وایقاظی القوم ان یرقدوا ✽ اذا ھجع القوم لم اھجع

فاصبح نہبی ونہب العبید ✽ بین عیینۃ والاقرع

وقد کنت فی الحرب ذا تدرءٍ ✽ فلم اعط شیئاً ولم امنع

والا افائل اعطیتہا ✽ عدید قوائمہا الاربع

فما کان حصن ولا حابس ✽ یفوقان مرداس فی مجمع

وما کنت دون امرئ منہما ✽ ومن تضع الیوم لا یرفع

(ترجمہ) آپ کو یہ غنیمت میری بہادری اور میرے ریگستان میں گھوڑے کی پشت پر گھومتے رہنے سے ملی ہے۔ کیونکہ لوگ جب سو جاتے تھے تو میں نہ سوتا تھا بلکہ دوسروں کو جگاتا تھا، مگر بدلہ یہ ملا کہ عیینہ اور اقرع کے سامنے مجھے غلاموں کے برابر حصہ ملا۔ مجھے جنگ میں شرکت کا اختیار تھا نہ مجھے کچھ ملتا اور نہ مجھے محروم رکھا جاتا اور اگر نہ بھی لڑتا تو بھی چند چوپائے مل ہی جاتے۔ حصن اور حابس کا رتبہ مرداس سے زیادہ نہیں ہے اور نہ ہی میں ان سے کم مرتبہ ہوں، بس آج جو ذلیل

ہو گیا وہ کبھی باعزت نہ ہو سکے گا"

اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا کہ "جاؤ اس کی زبان کاٹ دو" حضرت علیؓ تشریف لے گئے تو اس نے پوچھا کہ "کیا واقعی آپ میری زبان کاٹ دیں گے"؟ آپ نے فرمایا نہیں بلکہ میں تمہیں اتنا دے دونگا کہ تمہاری زبان بند ہو جائے اور آپؐ کے فرمان کا مقصود بھی یہی ہے۔

ایک اعرابی کا حضرت عمرؓ سے سوال

اگر انعام دینے میں صرف مُعطی (دینے والے) کا فائدہ ہو اور عام مسلمانوں کا مفاد وابستہ نہ ہو، تو یہ انعام اسی کے مال میں سے محسوب کیا جائے گا۔ بیان کیا گیا ہے کہ ایک اعرابی حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور یہ اشعار پڑھے۔

یا عمر الخیر جزیت الجنۃ ؛ اکس بنیاتی وامھنہ

وکن لنا من الزمان جنہ ؛ اقسم باللہ لتفعلنہ

(ترجمہ) اے سراپا خیر عمر تجھے جنت نصیب ہو، میری بچیوں اور ان کی ماں کو کپڑے پہنا دے انہیں زمانے کی سختیوں سے بچالے اور تجھے قسم ہے کہ ضرور مدد کر"

حضرت عمرؓ نے فرمایا اگر میں نہ کروں تو پھر — اس نے کہا۔

اذا ابا حفص لاذھبنہ

(ترجمہ) "تو اے عمر میں چلا جاؤں گا"

حضرت عمرؓ نے پوچھا کہ اگر تو چلا جائے تو پھر کیا ہوگا۔ اس نے کہا۔

یکون عن حالی لتسالنہ ؛ یوم تکون الاعطیات ھنہ

والموقف المسئول بینھنہ ؛ اما الی نار واما جنہ

(ترجمہ) "تو تم سے میرے بارے میں اس روز باز پرس ہوگی، جس روز ہر شخص جوابدہ ہوگا اور اس کا ٹھکانا جنت یا جہنم ہوگا"

یہ سن کر حضرت عمرؓ آبدیدہ ہو گئے اور ڈاڑھی آنسوؤں سے تر ہو گئی۔ اور آپ نے اپنا کرتا اسے دے دیا اور فرمایا یہ میں اس کے اشعار کی وجہ سے نہیں

بلکہ آخرت کے خوف سے دے رہا ہوں اور اس سے زیادہ کا اس وقت میں مالک نہیں ہوں، چونکہ اس کی منفعت ان کی ذات تک محدود تھی اور اس کا تعلق مسلمانوں کے عام مفاد سے نہیں تھا اس لیے آپ نے اپنے ذاتی مال سے دیا اور مسلمانوں کے مال میں سے نہیں دیا، اس لیے کہ صدقات کی جو رقوم اس وقت حضرت عمر کے پاس موجود تھیں ان کے مصارف میں یہ اعرابی داخل نہیں تھا۔ ہوسکتا ہے کہ حضرت عثمان رضؓ سے لوگوں کی ناراضگی کی ایک وجہ یہ بھی ہو کہ وہ فئے کے مال میں سے ہر قسم کے عطیے دے دیا کرتے تھے۔

وظائف کی تقسیم

امام فئے کے مال میں سے اپنی مزینہ اولاد کے وظیفے مقرر کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کے مستحق ہیں، اگر بچے ہوں تو بچوں کی معاش میں ان کو مقدم رکھا جائے اور بڑے ہوں تو یہ بھی اور سپاہیوں کی طرح اس کے مستحق ہوں گے۔

ابن اسحاق نے بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بالغ ہوئے تو اپنے والد حضرت عمر بن الخطابؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ میرا وظیفہ مقرر کر دیجیے۔ آپ نے دو ہزار ان کا وظیفہ مقرر کر دیا، اس کے بعد کسی انصاری کے صاحبزادے آئے اور انہوں نے بھی وظیفہ کا مطالبہ کیا حضرت عمرؓ نے ان کا تین ہزار وظیفہ مقرر کر دیا، حضرت عبداللہ بن عمر رضؓ نے فرمایا کہ آپ نے مجھے دو ہزار دیئے ہیں اور اس انصاری کو تین ہزار دیئے ہیں، حالانکہ میرے باپ نے جس قدر اسلام میں خدمات انجام دی ہیں اتنی اس کے باپ نے انجام نہیں دی ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میری توجہ اس طرف تھی کہ تمہارا نانا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بہتر ہوگا تھا اور اس کا نانا آپ کے ساتھ تھا۔ اور ماں کا حصہ ہزار سے زیادہ ہے۔

امام کا مال غنیمت میں سے اپنی لڑکیوں کو دینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ وہ اولاد ہے جو اس کے اپنے وظیفہ میں داخل ہے۔ اسی طرح وہ غلام جو جنگ میں شریک [illegible] خواہ وہ امام کے ہوں یا کسی اور کے ان کے مصارف ان کے

آقا کے ذمے ہیں۔ البتہ حضرت ابوبکرؓ شریک جنگ غلاموں کو حصہ دیا کرتے تھے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے قول کو مدنظر رکھتے ہوئے غلاموں کو حصہ تو دیا جائے گا مگر آقاؤں کو حصہ دیتے ہوئے اس امر کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ متعلقین کے اعتبار سے عطایا میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ بہرحال غلام کے آزاد ہو جانے کے بعد اس کا علیحدہ حصہ ہوگا۔

عمال فئے کے احکام

اہل فئے کے نقیبوں کو فئے میں سے حصہ دیا جا سکتا ہے مگر ان کے عمال کو نہیں دیا جا سکتا، اس لیے کہ نقیب اہل فئے میں داخل ہیں جب کہ عمال کو معاوضہ ملتا ہے۔

کسی ہاشمی یا مطلبی شخص کو فئے کا عامل مقرر کیا جا سکتا ہے مگر اسے تنخواہ کے ساتھ صدقات کا عامل بنانا درست نہیں ہے۔ البتہ اگر بلا تنخواہ یہ خدمت انجام دے تو درست ہے اس لیے کہ ذوی القربیٰ پر صدقات حرام ہیں۔ عامل فئے جو سرمایہ اس میں اکٹھا ہو اسے بلا اجازت (خلیفہ) تقسیم نہیں کر سکتا جب کہ عامل صدقات تقسیم کر سکتا ہے الا یہ کہ اسے ممانعت کر دی جائے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فئے کی تقسیم خلیفہ کے اجتہاد پر موقوف ہے جب کہ صدقات کے مصارف قرآن کی نص کے ذریعے متعین کر دیے گئے ہیں۔

اصولی طور پر فئے کے عامل میں بہادری اور امانت کی صفات پائی جانی چاہئیں۔ بہرحال عامل فئے تین قسم کے ہوتے ہیں۔

ایک وہ جو فئے کے مال مقرر کرے اور جہاں ضروری ہو وہاں جزیہ اور خراج قائم کرے۔ اس قسم کے عامل کو آزاد مسلمان ہونے کے ساتھ احکام شریعت کا مجتہد اور حساب اور پیمائش کا ماہر بھی ہونا چاہیے۔

دوسری قسم عامل فئے کی یہ ہے کہ وہ تمام اموال فئے کی وصولی کے لیے مامور ہو، اس قسم کے عامل کا، آزاد مسلمان اور حساب اور پیمائش کا ماہر ہونا لازمی

ہے مگر احکام شرعیہ کا مجتہد ہونا ضروری نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کا کام صرف مقررہ محاصل کو وصول کرنا ہے۔

تیسری قسم کا عامل فئے وہ ہے جو فئے کی کسی خاص نوع کی وصولی پر مامور ہو، ایسے عامل کا آزاد مسلمان اور حساب اور پیمائش کا ماہر ہونا ضروری ہے کیونکہ اس کام (حکومت) میں اختیار (ولایت) ہوتا ہے اس لیے ذمی یا غلام کو مقرر کرنا درست نہیں ہے۔ لیکن اگر اس کام میں نیابت (قائم مقامی) نہ ہو تو ذمی اور غلام کو بھی عامل بنایا جاسکتا ہے کیونکہ نیابت کے نہ ہونے کی بناء پر یہ کام محض قاصدانہ رہ جاتا ہے۔

ذمی کے تقرر میں ایک خاص بات یہ ہے کہ اگر اس کے متعلق ذمیوں ہی کے معاملات ہوں اور وہ جزیہ اور عشر کی وصولی پر مامور کیا جائے تو اس کا یہ تقرر درست ہے لیکن اگر اس کے دائرہ اختیار میں ان خراجی زمینوں کو بھی دے دیا جائے جو اب مسلمانوں کے پاس ہیں تو پھر اس تقرر کے جواز اور عدم جواز کی دونوں آرا موجود ہیں۔

اگر کسی عامل کی حکومت (اختیار و اقتدار) ختم کر دی جائے مگر اسے فئے کے محاصل وصول کرنے سے نہ روکا جائے تو اگر وہ فئے کے محاصل وصول کر لے تو دینے والا سبکدوش ہو جائے گا، اس لیے کہ لینے والے کو وصولی کی اجازت ہے اور وہ بحیثیت قاصد وصول کر سکتا ہے ہر چند کہ اس کا اقتدار (حکومت) باقی نہیں رہا۔

بہرحال حکومت (اقتدار) کے ہونے یا نہ ہونے کا فرق یہ ہوگا کہ حکومت ہونے کی صورت میں عامل بجبر وصول کر سکتا ہے جب کہ حکومت نہ ہونے کی صورت میں جبر نہیں کر سکتا۔ اور اگر عامل کی حکومت اور وصولی کا اختیار دونوں ختم کر دیئے جائیں تو نہ جبراً وصول کر سکتا ہے اور نہ بغیر جبر کے۔ اور جو شخص اس قسم کی معزولی کے باوجود اسے محصول ادا کر دے تو یہ ادائیگی قانونی متصور نہ ہوگی اور اگر دینے والے کو اس کے اس عزل کا علم نہ ہو تو اس کو ادائیگی سے بری الذمہ قرار دینے اور نہ قرار دینے کے دونوں آرا ہیں۔

غنیمت کی اقسام اور اس کے احکام

غنیمت کی اقسام اور احکام زیادہ ہیں اور فئے دراصل غنیمت ہی کی ایک شاخ ہے۔

غنیمت کی چار اقسام ہیں۔ اسری۔ سبی۔ ارضین۔ اموال۔

اسری سے مراد وہ لڑنے والے غیر مسلم مرد ہیں جنہیں مسلمان گرفتار کرلیں (یعنی جنگی قیدی) ان کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ لوگ کفر پر قائم رہیں تو خلیفہ انہیں یا قتل کر سکتا ہے، یا غلام بنا سکتا ہے، یا مال کے فدیئے میں یا قیدیوں کے بدلے میں چھوڑ سکتا ہے یا فدیہ لیے بغیر بطور احسان چھوڑ سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خلیفہ کو دو اختیار ہیں یا تو قتل کر دے یا غلام بنالے۔ اور فدیہ لے کر یا بطور احسان چھوڑ دینا درست ہے۔ مگر اس رائے کے برعکس فرمان الٰہی موجود ہے۔

فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا۔

(محمد: ۴)

"اس کے بعد تمہیں اختیار ہے) احسان کرو یا فدیہ کا معاملہ کرلو تا آنکہ لڑائی اپنے ہتھیار ڈال دے"

نیز جنگ بدر کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوعزہ جمحی کو بطور احسان اور بغیر کوئی بدلہ لیے چھوڑ دیا تھا، مگر بعد ازاں، جب یہ دوبارہ جنگ احد میں شریک ہو کر قید ہوا تو آپؐ نے اس کے قتل کا حکم دیا۔ اور فرمایا کہ۔

"مومن ایک ہی سوراخ سے دو مرتبہ نہیں ڈسا جاتا"

جنگ بدر کے موقع پر صفراء کے مقام پر نضر بن الحارث قتل ہو گیا تھا۔ فتح مکہ کے روز اس کی بیٹی قتیلہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور اس نے یہ اشعار پڑھے۔

یاراکبا ان الاثیل مظنۃ ÷ عن صبح خامسۃ وانت موفق

ابلغ بہ میتا فان تحیۃ ٭ ما ان تزال بہا الرکائب تخفق

منی الیہ وعبرۃ مسفوحۃ ٭ جادت لمائحہا واخری تخنق

امحمد یا خیر ضنء کریمۃ ٭ فی قومہا والفحل فحل معرق

النضر اقرب من قتلت قرابۃ ٭ واحقہم ان کان عتق یعتق

ما کان ضرک لو مننت وربما ٭ من الفتی وھو المغیظ المحنق

(ترجمہ) "اے ناقہ سوار - تو پانچویں روز بخیریت بتوں کے جھنڈ کے پاس پہنچے گا۔ وہاں مدفون شخص کو تو میرا سلام پہنچانا، کیونکہ سوار دستور کے مطابق سلام پہنچاتے ہیں۔ اور ساتھ ہی میرے بہتے ہوئے آنسوؤں اور گھٹی ہوئی آہوں کا تحفہ بھی لے جانا - محمدؐ آپ بہترین نسب کے حامل ہیں، میں آپ سے کہتی ہوں کہ نضر جو مقتول ہوا وہ آپ کا قریبی عزیز تھا، اگر غلام کی آزادی کا دستور ہے تو وہ آزادی کا بہت سزاوار تھا اور اگر آپ بطور احسان چھوڑ دیتے تو آپ کا کچھ نہ بگڑ جاتا، اس لیے کہ بہادر آدمی سخت غصہ کی حالت میں بھی احسان کرتا ہے۔"

یہ اشعار سن کر آپؐ نے فرمایا، میں اگر یہ اشعار پہلے سن لیتا تو یقیناً اسے قتل نہ کرتا، اس فرمان نبوتؐ سے معلوم ہوا کہ بطور احسان جنگی قیدی کو چھوڑ دینا جائز ہے کیونکہ اگر جائز نہ ہوتا تو آپؐ یہ بات نہ فرماتے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ بدر کے قیدیوں کو فدیہ لے کر چھوڑ دیا تھا، بعد ازاں آپؐ نے ایک کافر قیدی کو دو مسلمان قیدیوں کے بدلے بھی چھوڑا ہے۔

بہر حال جنگی قیدیوں کے بارے میں خلیفہ ان چار مذکورہ بالا طریقوں میں سے کوئی طریقہ اختیار کر سکتا ہے اور اس سلسلے میں قیدیوں کے حالات معلوم کر کے اجتہاد سے کام لے۔ مثلاً اگر کوئی قیدی بہت قوی اور جنگجو ہو اور اس کے مسلمان ہو جانے کی کوئی امید نہ ہو اور نیز اس کے مارے جانے سے دشمن کی طاقت کمزور ہوتی ہو تو اس کو قتل کر دینا چاہیے۔ اگر کوئی قیدی طاقتور اور کام کے قابل ہو اور وہ خائن اور بد طینت نہ ہو تو اس کو غلام بنایا جا سکتا ہے۔ اور جس کے مسلمان

ہو جانے کی امید ہو یا ایسی قوم کا سردار ہو کہ اس کی رہائی سے اس قوم کے اسلام لانے یا اسلام سے مانوس ہو جانے کی توقع ہو تو اسے بطور احسان چھوڑ دیا جائے تا کہ مسلمانوں کی قوت کا سبب بنے۔ اور اگر مناسب سمجھے تو مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑ دے۔

مالی فدیہ لے کر جن قیدیوں کو چھوڑا گیا ہو تو یہ فدیہ دراصل مال غنیمت ہے اور اسے غنیمت میں شامل کر دینا چاہیے۔ اور اس میں یہ تخصیص نہیں ہے کہ یہ صرف قید کرنے والے مسلمانوں ہی کو دیا جائے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ بدر کے قیدیوں کا فدیہ قید کرنے والوں کو دیا تھا تو وہ آیت غنیمت کے نزول سے پہلے کا واقعہ تھا۔

خون رائگاں شخص کی معافی

اگر امام کسی شخص کو اس کی شرارت اور اذیت کی وجہ سے مباح الدم (خون رائگاں) قرار دیدے پھر وہ قیدی بن کر آئے تو بھی امام اسے معاف کر سکتا ہے اور رہا کر سکتا ہے کیونکہ فتح مکہ کے سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ افراد کے قتل کا حکم دیا تھا اور ان کے بارے میں ارشاد فرمایا تھا کہ اگر وہ کعبہ کے پردوں سے بھی لپٹ جائیں تو بھی انہیں نہ چھوڑا جائے۔

ان میں سے ایک عبداللہ بن سعد بن ابی سرح تھا، جو دربار نبوت میں کاتب وحی تھا آپؐ ارشاد فرماتے کہ لکھو، غفور رحیم اور وہ لکھتا علیم حکیم۔ پھر وہ مرتد ہو کر قریش کے ساتھ مل گیا، اور اس نے کہا کہ میں محمدؐ کو جہاں سے چاہوں پھیر سکتا ہوں۔ اور اس کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی

سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ۔ (الانعام: ۹۳)

"میں بھی ایسی چیز نازل کر دونگا جیسی خدا نے کی ہے۔"

دوسرا شخص عبداللہ بن خطل تھا جس کے پاس دو باندیاں تھیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو گا گا کر برا بھلا کہا کرتی تھیں۔

تیسرا شخص حویرث بن نوفل تھا اور یہ بھی رسالت مآب کی ایذا رسانی میں پیش پیش تھا۔

چوتھا شخص مقیس بن حبابہ تھا، جس کے بھائی کو ایک انصاری نے قتل کر دیا تھا جس کا اس نے خونبہا لے لیا تھا، لیکن بعد میں مرتد ہو گیا اور قاتل کو قتل کر کے مکہ چلا گیا اور یہ اشعار کہے

شفی النفس ان قد بات بالقاع مسندا ⁂ یضرج ثوبیہ دماء الاخادع

وکانت ھموم النفس من قبل قتلہ ⁂ تلم فتحمی عن وطاء المضاجع

ثأرت بہ قھرا وحملت عقلہ ⁂ سراۃ بنی النجار ارباب فارع

وأدرکت ثاری واضجعت موسدا ⁂ وکنت عن الاسلام اول راجع

(ترجمہ) "میرا دل اب خوش ہو گیا کہ دشمن چٹیل میدان میں پڑا ہوا ہے اور اس کی رگوں کے خون سے اس کے کپڑے تر بتر ہیں۔ حالانکہ اس کو مارنے سے پہلے میرے اوپر غموں کا اس قدر ہجوم رہتا کہ مجھے بستر پر لیٹنا بھی حرام ہو گیا تھا، اب میں نے اس سے اپنا بدلہ لے لیا ہے جب کہ بڑی ناک والے بنی النجار کے سردار اس کی دیت لے کر بیٹھ گئے۔ ہاں میں نے اپنا بدلہ لے لیا ہے اب میں آرام سے سوتا ہوں اور اسلام سے پلٹنے والوں میں سب سے پہلے ہوں۔"

پانچویں ایک مطلبی کی باندی سارہ تھی جو آپؐ کو برا بھلا کہتی اور ایذا رسانی کرتی تھی۔

چھٹا شخص عکرمہ بن ابی جہل جو اکثر آپؐ کے خلاف پرے جماتا رہتا تھا کہ اپنے باپ کا بدلہ لے سکے۔

بعد ازاں، حضرت عثمانؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عبداللہ بن ابی سرح کے لیے امان مانگی، آپؐ نے اعراض فرمایا، آپؐ نے دوبارہ امان مانگی جب وہ چلا گیا تو سرکار رسالتؐ نے ارشاد فرمایا کہ جب میں نے اعراض کیا تھا تو تمہیں چاہیے تھا کہ تم میں سے کوئی اسے قتل کر دیتا۔ صحابہؓ نے عرض کی یا رسول اللہؐ آپ

ابروئے چشم سے ارشاد فرما دیتے۔ آپؐ نے فرمایا نبی کی آنکھ خائن نہیں ہوتی۔
عبداللہ بن خطل کو سعد بن حریث مخزومی اور ابو زہرہ اسلمی نے قتل کر دیا تھا، مقیس بن حبابہ کو بھی اس کی قوم کے ایک شخص نمیلہ بن عبداللہ نے قتل کر دیا تھا، حویرث بن نوفل کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت علیؓ نے باندھ کر قتل کیا اور آپؐ نے فرمایا کہ

"سوائے قصاص کے کسی قریشی کو اس کے بعد باندھ کر قتل نہ کیا جائے۔"

اور ابن خطل کی ایک باندی قتل ہو گئی اور ایک بھاگ گئی، پھر آپؐ سے اس کے لیے امان کی درخواست کی گئی آپؐ نے قبول فرمائی، سارہ بھی فرار ہو گئی جب اس کے لیے امان حاصل کر لی گئی تو وہ آ گئی مگر پھر فرار ہو گئی یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں گھوڑے تلے آ کر مر گئی۔

اور عکرمہ بن ابی جہل کا واقعہ اس طرح ہوا کہ وہ پہلے ساحل سمندر کی جانب چلے گئے اور کہا میں اس شخص کے ساتھ نہیں رہ سکتا جس نے میرے باپ کو قتل کیا ہے۔ کشتی میں سوار ہوئے تو کشتی والے نے کہا سورۂ اخلاص پڑھ لو، انہوں نے پوچھا، کیوں پڑھوں؟ اس نے کہا کہ سمندر میں سورۂ اخلاص ہی کام آتی ہے اس پر عکرمہ بولے قسم بخدا، اگر سمندر میں سورۂ اخلاص کام آتی ہے تو خشکی پر بھی اخلاص ہی کام آئے گی یہ کہہ کر وہ کشتی سے اتر آئے۔ اس کی بیوی جو اسلام لا چکی تھی، اس نے رسول اللہؐ سے ان کے لیے امان حاصل کر لی اور اس کی اطلاع لے کر ان کے پاس گئی۔ غرض عکرمہ واپس آئے اور سرکار رسالتؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے، آپؐ نے انہیں دیکھ کر فرمایا کہ "اے مہاجر سوار، خوش آمدید۔" اس کے بعد عکرمہ مسلمان ہو گئے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، تم جو مانگو گے وہی دوں گا۔ عکرمہ نے عرض کی آپؐ دعا فرمائیے کہ اسلام کے خلاف میں نے جو خرچ کیا اور جو کام میں نے کیا اللہ اسے معاف فرمائے۔ آپؐ نے دعا فرمائی "اے اللہ اسے معاف فرما۔" عکرمہ نے عرض کی، یا رسول اللہؐ اب میں زمانۂ شرک کے ایک درہم کے بدلے اب اسلام

کی خاطر دہ دو درہم خرچ کروں گا، اور اگر زمانۂ شرک میں کوئی اسلام کے خلاف عمل کیا ہے تو اب اسلام کی تائید میں دگنا عمل کروں گا۔ چنانچہ عکرمہ جنگ یرموک میں شہید ہو گئے۔

ان واقعات میں چونکہ سیرت رسولؐ کی کئی جھلکیاں موجود ہیں اس لیے ہم نے یہ تفصیل نقل کر دی ہے۔

راہبوں کا حکم

بہت زیادہ بوڑھے یا لنجے یا تارک الدنیا راہبوں یا عزلت نشین راہبوں کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مشوروں سے لڑنے والوں کی اعانت کرتے ہوں یا لڑائی پر بھڑکاتے ہوں تو ان کو قتل کرنا درست ہے۔ اسیر ہونے کے بعد ان کا معاملہ اسیروں (قیدیوں) کی طرح ہو گا، اور اگر وہ مشورے نہ دیتے اور جنگ پر اکساتے نہ ہوں تو ان کے قتل کے جواز اور عدم جواز کے دونوں اقوال ہیں۔

عورتیں اور بچے جنگی قیدی

سبی سے مراد وہ عورتیں اور بچے ہیں جو جنگی قیدی بن جائیں۔ بہرحال اگر یہ اہل کتاب ہوں تو ان کا قتل جائز نہیں ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا ہے۔ ان کا حکم یہ ہے کہ انہیں غلام بنا کر غنیمت کے ساتھ تقسیم کر دیا جائے اور اگر عورتیں اہل کتاب نہ ہوں اور مشرک ہوں یا دہریہ ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک انہیں قتل کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ رحؒ کے نزدیک انہیں بھی غلام بنایا جائے گا، مگر ماں اور اس کی اولاد میں جدائی نہ کی جائے۔ کیونکہ فرمان نبوتؐ ہے کہ

"کسی ماں کو اس کی اولاد کے فراق میں مبتلا نہ کیا جائے۔"

ان قیدیوں کو بھی فدیہ لے کر آزاد کر دینا درست ہے اور یہ تبادلہ بیع کے حکم میں ہے اور ان کا فدیہ مال غنیمت ہی میں شامل ہے۔ خلیفہ کے ذمے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کو چھوڑنے کے بعد غانمین کو عام مصالح کی مد سے رقم دے کر راضی

کرے لیکن اگر مسلمان قیدیوں کے بدلے میں چھوڑے تو غانمین کو مصالح عامہ کی مد سے معاوضہ دے اور اگر قیدیوں کو بطور احسان چھوڑے تو بھی غانمین کو خوش کرنے کے لیے معاوضہ ادا کرے۔ اگر قیدیوں کو مسلمانوں کی عام مصلحت کی بنا پر چھوڑا ہے تو پھر غانمین (غنیمت پانے والے مجاہدین) کو مصالح عامہ کی مد سے دینا جائز ہے ورنہ اگر ذاتی ضرورت کے تحت چھوڑا ہے تو امام اپنے پاس سے معاوضہ دے۔ اگر غانمین میں سے کوئی شخص اپنا حق چھوڑنے پر آمادہ نہ ہو تو اسے مجبور نہ کیا جائے۔ مگر اُسری (مرد جنگی قیدیوں) کا یہ حکم نہیں ہے اور ان کو بطور احسان چھوڑ دینے کے لیے غانمین کی رضامندی ضروری نہیں ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اُسری (مرد جنگی قیدیوں) کا قتل کر دینا جائز ہے جب کہ سَبیٔ (قیدی عورتوں اور بچوں) کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے سبی مال غنیمت ہوئے اور انہیں غنیمت پانے والوں کی مرضی کے بغیر چھوڑ دینا غیر درست ہے۔

بنو ہوازن کے قیدی

جنگ حنین میں قبیلہ ہوازن کے بچے اور عورتیں گرفتار ہو کر مجاہدین میں تقسیم کر دیئے گئے اور حضرت حلیمہ سعدیہ کا بھی اسی خاندان سے تعلق تھا۔ بنو ہوازن کے وفد نے رسول اللہ ؐ کی خدمت میں رحم کی درخواست کی اور رضاعت کا تعلق یاد دلایا۔

اس واقعے کو ابن اسحٰق اس طرح بیان کرتے ہیں کہ۔ جب ہوازن کی عورتیں اور بچے گرفتار ہو گئے تو ان کا ایک وفد مسلمان ہو کر دربار رسالتؐ میں حاضر ہوا اس وقت رسول اللہ ؐ جعرانہ کے مقام پر قیام فرما تھے اور عرض کی۔ یا رسول اللہ ؐ ہم خاندان والے ہیں اور شریف ہیں، ہماری مصیبت آپؐ سے مخفی نہیں ہے۔ آپؐ ہم پر احسان فرمایئے اللہ تعالیٰ آپ ؐ پر احسان فرمائے گا۔ پھر ان میں سے ایک صاحب ابو صرد زہیر بن صرد نے کھڑے ہو کر عرض کی، یا رسول اللہ ؐ، ان قیدیوں میں آپؐ کی پھوپھیاں، خالائیں، آپ کو گود میں لینے والیاں اور آپ کو پرورش کرنے والیاں ہیں۔ اگر اس قسم کے کسی موقعے پر ہم حارث بن ابی شمر غسانی

یا نعمان بن منذر سے درخواست کرتے تو ہمیں امید ہے کہ وہ ہم پر کرم و بخشش فرماتے اور آپؐ تو ان دونوں سے بھی بہتر ہیں۔ اس کے بعد انہوں نے یہ اشعار پڑھے۔

اُمنن علینا رسول اللہ فی کرم ۞ فانک المرء نرجوہ وندخر

امنن علی بیضۃ قد عاقلها قدر ۞ ممزق شملها فی دهرها غیر

امنن علی نسوۃ قد کنت ترضعها ۞ واذ تزینک ما تأتی وما تذر

لا تجعلنا کمن شالت نعامته ۞ واستبق منا فانا معشر زهر

اذ لم تداركها نعماء تنشرها ۞ یا ارجح الناس حلما حین یختبر

انا لنشکر للنعماء وان کثرت ۞ وعندنا بعد هذا الیوم مدخر

(ترجمہ) "یا رسول اللہؐ ہم پر کرم فرمائیے، آپ ہی کی ذات سے ہماری امیدیں وابستہ ہیں، آپ اس قبیلے پر احسان فرمائیے جس سے خوش بختی منہ موڑ چکی ہے اور جس کا نظام پراگندہ ہو چکا ہے ان عورتوں پر احسان فرمائیے جنہوں نے آپ کو دودھ پلایا ہے اور آپ کی محبت اور خلوص سے پرورش کی ہے۔ آپ ہمیں قحط زدہ لوگوں کی طرح نہ بنا دیجیئے۔ اے سب سے بڑھ کر حلیم ہم پر رحم کیجیے کیونکہ اگر آپ کے احسان کی بدولت ہماری حالت درست نہیں ہوئی تو ہم بالکل تباہ ہو جائیں گے اور آپ کے احسان کے ہم ہمیشہ شکر گزار رہیں گے۔"

اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استفسار فرمایا۔

"بچے اور عورتیں زیادہ پیارے ہیں یا مال زیادہ محبوب ہے؟"

انہوں نے کہا کہ اگر آپ ہمیں اختیار دیتے ہیں تو ہمیں ہماری عورتیں اور بچے واپس کر دیجئے۔ اس پر رسول اللہؐ نے فرمایا کہ جو میرے اور بنو مطلب کے حصے میں آئے ہیں وہ تو میں تمہیں واپس کرتا ہوں، قریش نے کہا کہ ہم نے اپنا حصہ آپؐ کو دے دیا، انصار نے بھی کہا کہ ہم نے بھی اپنا حصہ رسول خداؐ کو دیا، اقرع بن حابس نے کہا، میں اور بنو تمیم نہیں دیں گے، عیینہ بن حصن نے کہا میں اور بنو فزارہ نہیں دیں گے، عباس بن مرداس سلمی نے کہا میں اور بنو سلیم نہیں دیں گے مگر خود بنو سلیم بولے ہم اپنا حصہ

رسول اللہؐ کو دیتے ہیں، اس پر عباس نے بنو سلیم سے کہا کہ تم نے مجھے ذلیل کر دیا ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ جو اپنا حق نہیں دینا چاہتا ہم اسے ہر آدمی کے بدلے میں چھ اونٹ دیں گے لہٰذا ان کے عورتیں اور بچے واپس کر دو، چنانچہ سب نے واپس کر دیئے۔ عُیینہ کے پاس بنو ہوازن کی ایک بڑھیا تھی۔ وہ کہنے لگا یہ عورت بڑی نسب والی معلوم ہوتی ہے اس کا بدلہ زیادہ ملے گا۔ مگر ابو صرد نے کہا، جانے دو، نہ اس کے لبوں میں کوئی شیرینی باقی ہے اور نہ سینہ میں کوئی فراز، نہ اب یہ بچے جننے کے قابل اور نہ بچے کو دودھ پلانے کے قابل، معلوم نہیں اس کے کتنے شوہر رہے ہوں گے۔ اس پر اس نے اسے چھوڑ دیا اور اس کے بدلے چھ اونٹ لے لیے۔ بعد ازاں عُیینہ نے اقرع سے شکایت کی تو اس نے بھی کہا، کہ وہ کون سی خوش اندام تھی جس کا تجھے افسوس ہو رہا ہے۔

سرکار رسالتؐ کی رضاعی ہمشیرہ

ان قیدیوں میں شیما بنت حارث بن عبدعزی بھی تھیں، جو رسول اللہؐ کی رضاعی بہن تھیں۔ ان پر کچھ سختی کی گئی تو وہ آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کی، میں آپؐ کی بہن ہوں، آپؐ نے استفسار کیا، کہ کیا علامت ہے۔ شیما نے کہا، بچپن میں آپؐ کو گود میں لیا تھا، تو آپؐ نے کاٹ لیا تھا، آپؐ نے اپنی چادر پھیلائی اور وہ اس پر بیٹھ گئیں۔ آپؐ نے فرمایا تمہیں اختیار ہے کہ تم عزت کے ساتھ میرے پاس رہو یا بخلعت اپنی قوم میں واپس چلی جاؤ۔ انھوں نے خواہش ظاہر کی کہ اُسے کچھ مال و متاع دے کر واپس کیا جائے۔

شیما کا یہ واقعہ بنو ہوازن کے وفد کی آمد سے پہلے کا ہے۔ آپؐ نے انہیں ایک غلام اور ایک باندی دی، انہوں نے ان دونوں کا نکاح کر دیا۔ اور اب بھی کچھ لوگ ان کی نسل کے باقی ہیں۔

تقسیم غنیمت کے احکام

یہ واقعہ سیرت نبویؐ کا نمونہ بھی ہے اور اس میں احکام بھی موجود ہیں،

جن کی اتباع حکمرانوں پر لازم ہے۔ اسی مقصد کے تحت یہ واقعہ پورا نقل کر دیا ہے۔

منکوحہ عورتیں اگر قید ہو جائیں تو قید سے ان کے نکاح ٹوٹ جاتے ہیں، خواہ ان کے شوہر بھی ان کے ساتھ قید ہوئے ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر شوہر ساتھ قید ہوا ہو تو قیدی عورت کا نکاح باقی رہے گا، اور اگر منکوحہ عورت قید ہونے سے پہلے ہی مسلمان ہو جائے تو وہ آزاد ہو گی اور عدت گزرنے پر نکاح باطل ہو جائے گا۔

تقسیم کے بعد جب تک قیدی عورتیں حیض سے یا وضع حمل کے ذریعے اِستبرار (یعنی رحم کا بغیر حمل کے ہونا) نہ حاصل کر لیں اس وقت تک ان سے قربت ممنوع ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو ہوازن کی قیدی عورتوں کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ

"خبردار حاملہ سے وضع حمل سے قبل اور غیر حاملہ سے حیض آجانے سے قبل وابستگی نہ قائم کی جائے"

مسلمانوں کا جو مال کفار کے قبضے میں چلا جائے تو اس قبضے سے مسلمانوں کی ملکیت ختم نہیں ہوتی اور اگر یہ مال دوبارہ مسلمانوں کے قبضے میں آجائے تو اصل مالکوں کو بلا معاوضہ ملنا چاہیے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ غلبہ کی صورت میں کافر بھی مالک ہو جاتے ہیں اور اس لحاظ سے اگر کوئی باندی کافروں کے قبضے میں آکر دار الحرب پہنچ گئی ہو اور اس کا مالک مسلمان دار الحرب پہنچے تو اس کا اس باندی سے فطری تعلق قائم کرنا حرام ہے اور اگر زمین ہو اور غلبہ پانے والے کافر مسلمان ہو جائیں تو وہ اس زمین کے زیادہ حقدار ہوں گے۔ اور امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر مالک کو اس کا مال تقسیم سے پہلے مل گیا تو وہ زیادہ حقدار ہے اور اگر تقسیم غنیمت کے بعد ملا تو وہ قیمت ادا کرنے کے بعد حقدار ہے۔ ورنہ غانم (غنیمت پانے والا) ہی حقدار ہے۔

حربیوں کی ~~اولاد~~ کو جس طرح جنگی قیدی بنا کر غلام بنا لینا جائز ہے اسی طرح

ان کا خریدنا بھی جائز ہے، اہل معاہدہ کی اولاد کو خریدنا جائز ہے مگر سبی بنانا جائز نہیں ہے اور ذمیوں کی آزاد اولاد کو نہ خریدنا جائز ہے اور نہ جنگی قیدی بناکر غلام بنانا جائز ہے۔

اگر ایک یا دو اشخاص دشمن سے مال غنیمت لائے ہوں تو اس میں سے بھی خمس (۱/۵) لیا جائے گا مگر امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ جب تک سریہ نہ ہو خمس نہ لیا جائے۔ ان کے نزدیک مجاہدین کی ایک مقررہ تعداد سریّہ کہلاتی ہے، چنانچہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک نو اور نو سے زیادہ مجاہدین کی جماعت سریّہ ہے، اس لیے کہ سریّہ عبداللہ بن جحش میں نو مجاہدین تھے مگر اکثر فقہاء کے نزدیک ان اعداد کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن انیس کو خالد بن سفیان کی جانب بطور سریّہ روانہ فرمایا تھا اور انہوں نے اس کو قتل کر دیا تھا اسی طرح آپؐ نے عمر بن امیہ ضمری کو اور ایک اور شخص کو بھی بطور سریّہ روانہ فرمایا تھا۔

جو والدین مسلمان ہو جائیں ان کی کمسن اولاد بھی مسلمان متصور ہو گی، خواہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں لیکن بالغ اولاد سوائے مجنوں کے اس طرح بالتبع مسلمان نہ ہو گی۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ باپ کے مسلمان ہونے سے اولاد مسلمان متصور ہو گی لیکن ماں کے اسلام سے اولاد مسلمان متصور نہیں ہو گی۔ بہر حال بچّے نہ از خود مسلمان ہو سکتے ہیں اور نہ مرتد، جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بچّے مسلمان بھی ہو سکتے ہیں اور مرتد بھی ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ سمجھدار ہوں لیکن بلوغ سے پہلے مرتد ہو جانے والے بچّے کو سزائے موت نہیں دی جائے گی۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ بچوں کا اسلام قابل قبول ہے مگر وہ مرتد نہیں ہو سکتے اور امام مالکؒ سے بحوالہ سحنون مروی ہے کہ اگر بچہ اتنا باشعور ہو کہ اسے اپنی ذات کا علم ہو تو اس کا اسلام معتبر ہے اور اس سے

کم سمجھ والے بچے کا اسلام معتبر نہیں ہے۔

بذریعہ جہاد جس زمین پر قبضہ ہو، اس کا حکم

جس زمین پر مسلمانوں کا جہاد کے ذریعے قبضہ ہو، اس کی تین قسمیں ہیں،
ایک قسم وہ ہے جو زبردستی اور قوت کے ساتھ قبضے میں آئے اور اس کے مالک کافروں کو یا قتل کر دیا جائے یا قید کر لیا جائے یا جلا وطن کر دیا جائے۔ اس زمین کے حکم کے بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ قبضے میں آتے ہی عام مسلمانوں کے لیے وقف ہو جائے گی اور غانمین میں تقسیم کرنا درست نہیں ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خلیفہ کو اختیار ہے کہ چاہے مجاہدین میں تقسیم کر کے زمین کو عشری قرار دیدے اور چاہے مشرکین کو واپس دے کر خراجی بنا دے۔ اس صورت میں یہ مشرکین ذمی ہو جائیں گے، اور چاہے تمام مسلمانوں کے لیے وقف کر دے۔ بہر حال زمین خواہ مسلمانوں کے قبضے میں رہے یا مشرکین کے قبضے میں رہنے دی جائے چونکہ یہ اب مسلمانوں کی ملکیت ہے اس لیے دار الاسلام ہی ہو گی اور مشرکین کو دے کر بالکل دست بردار ہونا درست نہیں ہے کہ کہیں یہ زمین دوبارہ دار الحرب نہ بن جائے۔

دوسری قسم کی زمین وہ ہے جو کافروں کے بھاگ جانے کی وجہ سے بغیر کسی دشواری کے مسلمانوں کے قبضے میں آ جائے یہ زمین قبضے میں آتے ہی وقف ہو جائے گی۔ مگر بعض فقہاء کے نزدیک ضروری ہے کہ امام اپنے الفاظ سے وقف کرے اور نگرانی اور حفاظت کے معاوضہ میں اس پر خراج مقرر کیا جائے۔ اور اس کو مسلمان یا معاہد سے جو کبھی وہاں مقرر ہو وصول کیا جائے اور اس زمین سے خراج لینا اور اس کی پیداوار پر عشر لینا دونوں درست ہیں۔ لیکن جو کھجوریں قبضے کے وقت موجود ہوں ان پر عشر لینا لازمی نہیں ہے۔ بہر حال امام کو یہ اختیار بھی ہے کہ اس زمین پر خراج لگا دے یا اس کی پیداوار پر مساقات کا معاملہ کرے، غرض زمین کی پیداوار پر عشر اور زمین پر خراج عائد ہو گا۔ مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ عشر اور خراج

دونوں جمع نہیں ہوتے بلکہ خراجی زمین سے عشر ساقط ہوگا اور یہ زمین دارالاسلام بن جائے گی جس کا فروخت کرنا اور رہن رکھنا جائز نہیں ہوگا البتہ اس کی پیداوار فروخت کی جا سکتی ہے۔

تیسری قسم کی وہ زمین ہے جس پر صلح کے ساتھ اس شرط کے ساتھ غلبہ حاصل ہو کہ زمین بدستور پہلے مالکوں کے پاس رہے گی اور وہ اس کا خراج ادا کریں گے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ صلح اس شرط پر ہو کہ زمین پر قبضہ برقرار رہے، اس صورت میں یہ زمین دارالاسلام کی وقف ہے اور اس کی بیع اور رہن جائز نہیں ہے اور اس کا خراج اس کا کرایہ متصور ہوگا جو ہر حال میں خواہ اس کے باشندے مسلمان ہو جائیں یا زمین مسلمانوں کے پاس آجائے ادا ہوتا رہے گا اس صلح کے بعد اس کے باشندے معاہد ہوں گے جو اگر جزیہ ادا کریں تو ہمیشہ یہیں آباد رہ سکتے ہیں اور جزیہ نہ دیں تو ان سے جبراً لیا جائے گا لیکن وہ چار ماہ یا زیادہ سے زیادہ ایک سال کی مدت تک وہاں قیام کر سکیں گے۔

دوسرے یہ کہ اس شرط پر صلح ہو کہ زمین کافروں کی ملکیت رہے گی اور وہ مسلمانوں کو خراج ادا کریں گے یہ خراج جزیہ کے حکم میں ہوگا اس لیے اگر یہ لوگ مسلمان ہو جائیں تو خراج ساقط ہو جائے گا۔ اس صلح کے نتیجے میں یہ زمین دارالاسلام نہیں بنے گی بلکہ دارالعہد (سرزمین صلح) کہلائے گی اور اس کے اصل مالک اسے فروخت کر سکتے ہیں اور رہن رکھ سکتے ہیں۔ اور جب یہ زمین کسی مسلمان کی ملکیت میں منتقل ہوگی تو اس سے خراج نہیں لیا جائے گا۔ اور اصل مالک جب تک معاہدۂ صلح کے پابند رہیں گے بدستور مقیم رہیں گے۔ اور ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ دارالاسلام میں داخل نہیں ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ صلح سے یہ زمین دارالاسلام ہو گئی اور اس کے باشندے ذمی ہو گئے اس لیے ان سے جزیہ لیا جائے۔

اگر صلح کے بعد دشمن معاہدہ صلح توڑ ڈالیں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اگر

پہلے سے انہیں زمین کی ملکیت حاصل ہے تو اسی حالت پر عمل ہوگا اور اگر وہ اس زمین کے مالک نہیں تو یہ زمین اب دارالحرب کے حکم میں ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر ان کے علاقے میں مسلمان بھی آباد ہوں یا ان کے اور دارالحرب کے درمیان کوئی مسلمانوں کا شہر واقع ہو تو یہ زمین دارالاسلام ہے اور اس کے باشندے باغی متصور ہوں گے اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو یہ زمین دارالحرب سمجھی جائے گی۔ اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں یہ زمین دارالحرب قرار دی جائے گی۔

اموال منقولہ

اموال منقولہ غنیمت کے حکم میں ہیں۔ ابتدا میں مال غنیمت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مرضی سے تقسیم فرمایا کرتے تھے مگر جب جنگ بدر کے موقع پر مہاجرین اور انصار صحابہ کے مابین جھگڑا ہوا تو اللہ سبحانہ کی جانب سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مالک بنا دیا گیا کہ وہ اس کو جس طرح چاہیں صرف کریں۔

ابوامامہ باہلی سے روایت ہے کہ میں نے حضرت عبادہ بن صامتؓ سے اس فرمان الٰہی کے بارے میں استفسار کیا۔

یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِؕ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِۚ فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَصْلِحُوْا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ص (الانفال : ۱)

"تم سے انفال کے متعلق پوچھتے ہیں، کہو یہ انفال تو اللہ اور اس کے رسول کے ہیں، پس تم لوگ اللہ سے ڈرو، اور اپنے آپس کے تعلقات درست کرو۔"

حضرت عبادہ بن صامتؓ نے فرمایا کہ یہ آیت اہل بدر میں انفال (حصوں) کے بارے میں اختلاف پیدا ہو جانے کے وقت نازل ہوئی تھی، چونکہ اس وقت ہمارے دل صاف نہیں رہے تھے اس لیے اللہ تعالیٰ نے ہم سے تقسیم کا حق لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سپرد فرما دیا، آپؐ نے مساوی طور پر مسلمانوں

میں تقسیم فرما کر اپنے لیے منبہ بن حجاج کی تلوار منتخب فرمائی اور اس کا نام ذوالفقار رکھا۔ آپؐ نے بدر کی غنیمت سے اپنا حصّہ تو لیا مگر خمس (۱/۵) نہیں نکالا۔ یہاں تک کہ یہ فرمان الٰہی نازل ہوا۔

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ۔

(الانفال: ۴۱)

"اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصّہ اللہ اور اس کے رسول اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے"

گویا اللہ سبحانہٗ نے صدقات (زکوٰۃ) کی طرح غنیمت کے بھی حصّے مقرر فرما دیئے اور اس حکم پر عمل کرتے ہوئے بدر کے بعد جس غنیمت کو پانچ حصّوں میں تقسیم کیا گیا، وہ بنی قینقاع کے غزوہ سے ملنے والی غنیمت تھی۔

جنگ ختم ہونے سے پہلے غنیمت تقسیم نہ کی جائے تاکہ غنیمت کی مکمل ملکیت اور فتح کامل کا یقین ہو جائے اور یہ نہ ہو کہ مجاہدین غنیمت کی جانب متوجہ ہو کر شکست سے دوچار ہو جائیں۔ فتح ہو جانے کے فوراً بعد امیر لشکر دارالحرب ہی میں غنیمت تقسیم کر دے یا دارالاسلام لاکر تقسیم کرے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دارالاسلام ہی میں لاکر تقسیم کرے۔

مقتول کا سلب

تقسیم کے وقت سب سے پہلے مقتولین کا سلب (مقتول کے جسم پر پایا جانے والا اسلحہ اور لباس) تقسیم کیا جائے اور ہر قاتل کو اس کے مقتول کا سلب دیا جائے خواہ امام نے جنگ سے پہلے اس کا اعلان کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ لیکن امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیشگی اعلان پر ہی سلب کے حقدار ہوں گے ورنہ نہیں۔ جب کہ روایت یہ ہے کہ جب غنیمتیں جمع کر

لی گئیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ایک منادی نے آواز دی ۔

"مقتول کا سلب قاتل کی ملک ہے"

ظاہر ہے کہ اگر کوئی شرط یا اعلان ہوتا تو وہ غنیمت کے حصول سے پہلے ہوتا۔

نیز آپؐ نے ابو قتادہ کو ان کے بیس مقتولوں کا سلب عنایت فرمایا تھا۔

سَلَبْ مقتول کا وہ سامان ہے جو اس کے جسم پر موجود ہو یعنی اس کا لباس اور اس کے ہتھیار اور اس کا وہ گھوڑا جس پر وہ سوار ہو۔ لشکر گاہ میں موجود اس کا سامان سَلَب نہیں ہے ۔ اس کی جیبوں کے مال اور اس کے سامنے گٹھڑی میں بندھے ہوئے مال کے بارے میں دو آراء ہیں (یہ کہ یہ سامان سلب ہے اور یہ کہ نہیں ہے)۔

سَلَب میں خمس نہیں نکالا جائے گا۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ خمس کے مستحقین کے لیے خمس نکالا جائے گا۔ سَلَب کی تقسیم سے فارغ ہو کر امیر لشکر مال غنیمت سے خمس نکال کر اسے اس کے مستحقین میں تقسیم کرے۔ جیسا کہ فرمان **الٰہی ہے۔**

وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ۔

(الانفال: ۴۱)

"اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے"

امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ خمس کے تین حصے کیے جائیں یتیموں کا حصہ، مساکین کا حصہ اور مسافروں کا حصہ۔ حضرت ابن عباس کی رائے یہ ہے کہ خمس کے چھ حصے کیے جائیں۔ اور ایک حصہ اللہ سبحانہٗ کا کعبہ کی ضروریات پر صرف کیا جائے۔

غنیمت کے خمس کے مستحق وہی ہیں جو فئے کے خمس کے مستحقین ہیں۔ چنانچہ خمس کا ایک حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو آپؐ کے بعد مصالح عامہ میں صرف کیا جاتا ہے۔ دوسرا حصہ ذوی القربیٰ یعنی بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب کا، تیسرا یتیموں کا، چوتھا مسکینوں کا، پانچواں مسافروں کا۔

امیر لشکر خمس کی تقسیم سے فارغ ہو کر اہل رضخ (یعنی ان غلام عورتوں اور بچوں اور معذور لوگوں کو جو جنگ میں شریک تو ہیں مگر غنیمت میں ان کا حصہ نہیں ہے) کو دے۔ ذمیوں کو بھی ان کی محنت و مشقت کے لحاظ سے غنیمت میں حصہ ملنا چاہیے مگر ان میں سے کسی کے حصے کی مقدار سوار یا پیدل کے حصے کے برابر نہ ہو۔ اگر جنگ کے ختم ہونے سے پہلے اہل رضخ کا نقص زائل ہو جائے مثلاً غلام آزاد ہو جائے بچہ بالغ ہو جائے، اور کافر مسلمان ہو جائے تو انہیں دیگر مجاہدین کی طرح پورا حصہ ملے گا۔ اور اگر ان کا یہ نقص جنگ ختم ہونے کے بعد زائل ہوا ہو تو بیان کردہ طریقے کے مطابق انہیں انعام دیا جائے گا۔

اہل جہاد کا حصہ

خمس وغیرہ کی تقسیم کے بعد امیر لشکر غنیمت کو مجاہدین میں تقسیم کرے۔ مجاہدین آزاد، مسلمان اور تندرست مرد ہیں، اس میں لڑنے والے اور نہ لڑنے والے دونوں شریک ہیں، کیونکہ ضرورت کے وقت نہ لڑنے والے بھی مدد اور تعاون کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمان الٰہی.......

وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا (آل عمران: ۱۶۷)

"اور ان سے کہا گیا، آؤ اللہ کی راہ میں جنگ کرو، یا کم از کم (اپنے شہر کی) مدافعت ہی کرو۔"

میں دو تاویلیں ہیں، ایک یہ کہ اس سے تکثیر سواد (لشکر کے جلو میں چلنا) مراد ہے اور یہ رائے ابن جریج اور سدی کی ہے اور دوسری رائے ابن عون کی ہے کہ اس سے مراد گھوڑے باندھنا اور ان کی پرورش کرنا ہے۔

غنیمت کی تقسیم واجب ہے اور تقسیم کنندہ یا امیر لشکر کے اختیار میں نہیں ہے جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مال غنیمت کی تقسیم امام کی رائے پر موقوف ہے کہ وہ چاہے تو غانمین میں برابر تقسیم کر دے یا ان میں کم و بیش کر کے تقسیم کرے اور چاہے تو غانمین کے ساتھ ان لوگوں کو بھی شریک کر لے جو محض جنگ میں کسی طور شریک رہے ہیں۔ مگر فرمان نبوتؐ ہے کہ

"غنیمت شرکائے جنگ کے لیے ہے"

اس فرمان سے امام مالکؒ کے مذکورہ بالا مسلک کی تردید ہوتی ہے۔

بہر حال غنیمت ان لوگوں کے لیے ہے جو جنگ میں موجود ہوں۔ اور تقسیم میں سوار کا حصہ پیدل سے زیادہ ہے اس لیے کہ سوار کی مشقت زیادہ ہے مگر مقدار زائد کے بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کہتے ہیں، کہ سوار کے دو حصے ہوں گے اور پیدل کا ایک حصہ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سوار کو تین حصے دیئے جائیں اور پیدل کو ایک حصہ دیا جائے گا۔ سوار کا حصہ صرف گھڑ سواروں کو ملے گا، خچر، گدھے، اونٹ اور ہاتھی کے سواروں کو پیدل کا حصہ دیا جائے گا۔ البتہ گھوڑوں میں اصیل اور غیر اصیل گھوڑے برابر ہیں۔ مگر سلیمان بن ربیعہ کی رائے ہے کہ صرف اصیل پیش رو گھوڑوں کا حصہ دیا جائے۔ گھوڑے کا حصہ جنگ میں ساتھ لانے پر ہو گا اور اس پر سوار ہو کر جنگ میں شرکت ضروری نہیں ہے اور اگر گھوڑے کو پیچھے لشکر میں چھوڑ دیا تو حصہ نہیں لگے گا۔ اور اگر کوئی شخص لڑائی میں کئی گھوڑے لے کر شریک ہوا تو اسے ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی بھی یہی رائے ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دو گھوڑوں کے حصے دیئے جائیں گے۔ اور یہی قول امام اوزاعیؒ کا بھی ہے۔ جب کہ ابن عیینہ کی رائے یہ ہے کہ جتنے گھوڑے لڑائی میں مصروف ہوں ان کا حصہ لگایا جائے۔ اور جس کا گھوڑا لڑائی میں شریک ہو کر مرا ہو اس کا بھی حصہ لگے گا اور بغیر شرکت کے مرا ہو تو نہیں لگے گا۔ جیسے یہی مسئلہ خود سوار کی موت کی صورت میں بھی ہے امام ابو حنیفہؒ

کی رائے یہ ہے کہ اگر سوار یا اس کا گھوڑا دار الحرب میں داخل ہو کر مر جائے تو اس کا حصہ ملے گا۔ جنگ کے ختم ہونے سے پہلے جن لوگوں کی مدد آئے وہ بھی غنیمت میں حصہ دار ہیں اور اگر یہ مدد جنگ کے ختم ہونے کے بعد پہنچے تو یہ لوگ حصہ دار نہ ہوں گے۔

لیکن امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کہ اگر جنگ کے ختم ہونے سے پہلے امدادی جماعت دار الحرب میں داخل ہو جائے تو وہ غنیمت میں شریک ہو گی۔ غنیمت میں تنخواہ پانے والے مجاہدین اور وہ مجاہدین جنہیں تنخواہ نہ ملتی ہو برابر ہوں گے۔

اگر کوئی جماعت خلیفہ کی اجازت کے بغیر جہاد کرے اور مال غنیمت لے کر آئے تو اس سے بھی خمس لیا جائے گا مگر امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کہ خمس نہیں لیا جائے گا اور حسنؒ کے نزدیک اس غنیمت پر ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب جائے یا کوئی مسلمان دشمنوں کے پاس قید تھا اور انہوں نے رہا کر دیا، تو اس کو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ان دشمنوں کو کسی قسم کا جان کا یا مال کا نقصان پہنچائے اور ان کو امن دینا اس کے ذمے ضروری ہے۔ جبکہ داؤدؒ کی رائے یہ ہے کہ مسلمان ان کی جان و مال تلف کر سکتا ہے سوائے اس کے کہ وہ اس سے امان کے طالب ہوں، تو پھر صلح سے رہنا لازم اور تلف کرنا حرام ہے۔

دوران جنگ جن مجاہدین نے داد شجاعت دی ہو اور سخت آزمائشیں برداشت کی ہوں تو غنیمت میں ان کے حصے کے علاوہ انہیں مفاد عام کی مد سے بھی انعام دیا جائے۔

عہد اسلام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلا جھنڈا اپنے عم محترم حضرت حمزہ رضؓ کو دیا تھا اور ان کے بعد ربیع الاول ۲ھ میں عبیدہ بن حارث رضؓ کو عطا فرمایا، ان کے ساتھ حضرت سعد بن وقاصؓ بھی قریب ترین پانی کی طرف روانہ ہوئے۔ کفارِ مکہ کا سردار عکرمہ بن ابی جہل تھا، جس پر سعد نے تیر چلایا اور وہ نشانے پر لگا اور یہ اسلام کی تاریخ میں سب سے پہلا تیر تھا۔ چنانچہ انہوں نے یہ اشعار کہے۔

الاھل اتی رسول اللہ انی ۔ حمیت صحابتی بصدور نبلی

اذود بہا اوائلہم ذیادًا ❊ بکل حزونۃ وبکل سہل

فما یعتد رام فی عدو ❊ بسہم یارسول اللّٰہ قبلی

وذلک ان دینک دین صدق ❊ وذو حق اتیت بہ وعدل

(ترجمہ) "کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی یہ خبر لے گیا ہے کہ میں نے اپنے نیزوں کے پھلوں سے اپنے ساتھیوں کی مدد کی ہے اور ہر نرم اور سخت زمین سے دشمنوں کی مدافعت کی ہے۔ اے رسولِ خدا ؐ مجھ سے پہلے کسی نے دشمن پر تیر اندازی نہیں کی اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کا دین سچا ہے اور آپ حق و انصاف لے کر آئے ہیں۔"

جب حضرت سعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے تو آپ ؐ نے ان کی معذرت قبول فرمائی اور انھوں نے اس معاملے جو سبقت اور پیش دستی کی تھی اس سے درگذر فرمایا۔

باب ــــ ۱۳

جزیہ اور خراج

اللہ سبحانہٗ نے مشرکین سے مسلمانوں کو دو حقوق دلائے ہیں، ایک جزیہ اور دوسرا خراج یہ دونوں حقوق تین امور میں یکساں ہیں اور تین امور میں ان میں فرق ہے۔ بعد ازاں ان دونوں کے علیحدہ علیحدہ احکام ہیں۔ جن امور میں یہ یکساں ہیں، وہ یہ ہیں:۔

۱۔ دونوں شرک کی اہانت اور تذلیل کے طور پہ لیے جاتے ہیں۔

۲۔ دونوں مال فئے ہیں اور فئے کے مصارف میں خرچ کیے جاتے ہیں۔

۳۔ دونوں سال گزرنے پر وصول کیے جاتے ہیں اور اس سے پہلے وصول نہیں کیے جاتے۔

اور جن امور میں ان دونوں میں فرق ہے وہ یہ ہیں۔ کہ

۱۔ جزیہ نص قرآنی سے ثابت ہے اور خراج بذریعہ اجتہاد ثابت ہے۔

۲۔ جزیہ کی ابتدائی مقدار متعین ہے اور انتہائی مقدار اجتہادی ہے جب کہ خراج کی ابتدائی اور انتہائی دونوں مقداریں اجتہادی ہیں۔

۳۔ جزیہ بحالت کفر وصول کیا جاتا ہے اور اسلام لانے سے ساقط ہو جاتا ہے اور خراج کفر اور اسلام دونوں حالتوں میں لیا جاتا ہے۔

جزیہ اشخاص پہ فی کس کے حساب سے عائد ہوتا ہے۔ اور یہ لفظ جزاء سے مشتق ہے کیونکہ یہ کفر کے بدلے کے طور پہ ان کی تذلیل کے لیے لیا جاتا ہے[1]۔ یا یہ کہیے کہ جزیہ ان پہ مہربانی کرتے ہوئے ان کی حفاظت کرتے اور انہیں امن دینے کے بدلے میں لیا جاتا ہے۔ جزیہ کے بارے میں فرمان الٰہی حسب ذیل ہے۔

---

[1] جزیہ بدل ہے اس امان اور حفاظت کا جو ذمیوں کو اسلامی حکومت میں عطا کی جاتی ہے نیز وہ علامت ہے اس امر کی کہ یہ لوگ تابع امر بننے پر راضی ہیں۔ (تفہیم القرآن۔ جلد ۲)۔

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ۔ (التوبہ: ۲۹)

"جنگ کرو اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے ساتھ جو اللہ اور روزِ آخر پر ایمان نہیں لاتے اور جو کچھ اللہ اور اس کے رسولؐ نے حرام قرار دیا ہے اسے حرام نہیں کرتے اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے (ان سے لڑو) یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں"

آیتِ جزیہ کی تشریح

آیت بالا میں وارد الذین لا یؤمنون اہل کتاب سے متعلق ہے۔ چونکہ یہ لوگ توحید خداوندی کے قائل تھے، اس لیے ان کے مؤمن نہ ہونے کے دو معنی ہو سکتے ہیں، ایک یہ کتاب اللہ یعنی قرآن پر ایمان نہیں رکھتے تھے۔ اور دوسرے یہ کہ اللہ کے رسول حضرت محمدؐ پر ایمان نہیں لائے تھے۔

ولا بالیوم الآخر کے بھی دو مفہوم ہو سکتے ہیں، ایک مفہوم یہ ہے کہ اگرچہ اہل کتاب جزاء اور سزاء کے قائل تھے مگر آخرت کی وعید سے نہیں ڈرتے تھے۔ اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ وہ خدا کے بیان کیے ہوئے عذاب سے نہیں ڈرتے تھے۔

ولا یحرمون ما حرم اللہ ورسولہ کے بھی دو مفہوم ہیں۔ یعنی ان کی شریعت کے وہ امور جن کو اللہ سبحانہ نے منسوخ فرما دیا ہے ان کو حرام نہیں سمجھتے۔ یا یہ مفہوم ہے کہ جو امور اللہ اور رسولؐ نے ان پر حرام کر دیئے ہیں ان کو حرام نہیں سمجھتے۔

ولا یدینون دین الحق سے مراد کلبی کے نزدیک تورات اور انجیل میں وارد اتباع رسول کے بارے میں فرمودات ہیں۔ مگر جمہور فقہاء کے نزدیک اس سے اسلام میں [illegible] مراد ہے۔

من الـذين أوتوا الكتاب میں بھی دو مفہوم بیان کیے گئے ہیں۔ ان لوگوں کی اولاد جنہیں کتاب دی گئی (یعنی اولاد انبیاءؑ) اور یا وہ لوگ جن کے درمیان کتاب موجود ہے۔ کیونکہ بلحاظ اتباع وہ بھی اولاد کی طرح ہیں۔

حتی یعطوا الجزیۃ کے بھی دو مفہوم ہوسکتے ہیں، یعنی یہاں تک کہ وہ جزیہ ادا کردیں، یا یہ کہ وہ جزیہ کی ذمے داری قبول کرلیں، کیونکہ ذمے داری قبول کرنے کے ساتھ ہی وہ مامون ہو جائیں گے۔

لفظ جزیہ کے بارے میں بھی دو آرا ہیں، ایک تو یہ کہ یہ ایک مجمل نام ہے جس کی وضاحت کے بغیر مفہوم کا تعین نہیں ہوسکتا، اور دوسری رائے یہ ہے کہ یہ ایک عام لفظ ہے اور جب تک اس کی کوئی تخصیص کسی دلیل کے ساتھ وارد نہ ہو اسے عام ہی متصور کرنا چاہیے۔

عَنْ یدٍ کے بھی دو مفہوم بیان کیے گئے ہیں، ایک یہ کہ یہ ذمی جزیہ غنا اور قدرت کی صورت میں ادا کریں گے اور دوسرا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ ان سے جزیہ اسلام کی بالادستی اور اقتدار کی وجہ سے لیا جائے گا۔

صَاغِرُوْنَ کا یا تو یہ مفہوم ہے کہ وہ ذلیل اور پامال ہوں، یا یہ کہ وہ اسلامی احکام کے سامنے سرنگوں ہوں اور ان کے دارالاسلام میں رہنے اور احکام اسلامی کا ذمہ قبول کرنے پر انہیں امن اور تحفظ دیا جائے تاکہ وہ پُرامن شہری بن کر رہ سکیں۔ چنانچہ حضرت نافع بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے یہ آخری وصیت فرمائی تھی کہ

"میرے دیئے ہوئے ذمے کی حفاظت کرنا"

جزیہ کے احکام

اہل عرب سے دیگر غیر مسلموں کی طرح جزیہ لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اہل عرب سے جزیہ نہیں لیا جائے گا کہ اس میں ان کی اہانت ہے۔ مرتدین، دہریوں اور بت پرستوں سے بھی جزیہ لیا جائے گا، مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عرب بُت پرستوں سے جزیہ لینا درست نہیں ہے۔

اہل کتاب سے مراد عیسائی اور یہودی ہیں اور ان کی آسمانی کتابیں انجیل اور زبور ہیں، ان سے جزیہ لیا جائے گا اور جزیہ کے معاملے میں مجوسیوں کو بھی اہل کتاب کی طرح تصور کیا جائے گا، مگر مجوسیوں کا ذبیحہ کھانا اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنا حرام ہے۔

صابئین[1] اور سامرہ اگر اصول و عقائد میں یہود و نصاریٰ کی طرح ہوں تو ان سے بھی جزیہ لیا جائے گا اور اس بارے میں فروعی عقائد کا کوئی لحاظ نہ ہوگا، لیکن اگر یہ لوگ اصولی عقائد میں بھی مختلف ہوں، تو ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص شروع ہی میں عیسائیت یا یہودیت اختیار کرے تو اس کو اس کے مذہب پر باقی رہنے دیا جائے گا۔ لیکن اگر ان کو تبدیل کر کے داخل ہو تو اس کو اس نئے مذہب پر باقی نہیں رہنے دیا جائے گا۔ اور جس کے مذہب کا علم نہ ہو اس سے بھی جزیہ لیا جائے گا، لیکن اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا اور جو شخص یہودیت چھوڑ کر عیسائیت اختیار کرے تو صحیح قول یہ ہے کہ وہ عیسائیت پر قائم نہیں رہ سکتا اور اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر وہ اس مذہب کو اختیار کرنا چاہے تو اس کے بارے میں دو اقوال ہیں کہ اختیار کر سکتا ہے اور یہ کہ نہیں اختیار کر سکتا۔

خیبر اور دوسرے مقامات کے یہودی جزیہ کی ادائیگی کے لحاظ سے یکساں حیثیت کے حامل ہیں۔

جزیہ صرف آزاد اور عاقل مردوں پر لازم ہے۔ عورتوں بچوں اور مجنون اور غلام پر لازم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اولاد اور تابع کے حکم میں ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی عورت اپنے شوہر یا رشتہ داروں سے جدا ہو تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، کیونکہ وہ دراصل

---

[1] صابئین: صابی کی جمع۔ لفظی معنی مذہب بدل لینے والا اور لغوی معنی دھونا، نہانا یعنی بپتسمہ دینا۔
یہاں پر مراد [illegible] کا ایک کواکب پرست فرقہ ہے، جس کے عقائد عیسائیت اور یہودیت کا مرکب تھے

اپنی قوم کے لوگوں کے تابع ہے اگرچہ وہ اس کے رشتہ دار نہیں ہیں، اور اگر کوئی عورت دارالحرب سے آکر دارالاسلام میں بس جائے اور از خود جزیہ دینا چاہے تو وہ اس کی جانب سے ہدیہ ہوگا، جزیہ متصور نہ ہوگا اور اگر وہ نہ دینا چاہے تو نہیں لیا جائے گا، مگر ہر چند کہ وہ جزیہ کے معاملے میں اپنی قوم کی تابع نہیں ہے لیکن اسلامی حکومت اسے تحفظ اور امن فراہم کرے گی۔

خنثیٰ مشکل[1] سے جزیہ نہیں لیا جائے گا اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ وہ مرد ہی ہے تو گزشتہ کا تمام جزیہ لیا جائے گا اور آئندہ بھی لیا جاتا رہے گا۔

جزیہ کی مقدار

جزیہ کی مقدار کے بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے جزیہ دہندگان کو تین طبقوں میں تقسیم فرمایا ہے، ایک طبقہ دولت مندوں کا جن پر سالانہ اڑتالیس درہم[2] جزیہ لازم ہے دوسرا طبقہ متوسط لوگوں کا جن پر چوبیس درہم سالانہ لازم ہے اور تیسرا طبقہ تنگدستوں کا جن پر بارہ درہم سالانہ جزیہ لازم ہے۔ اس مقدار میں امام صاحبؒ کے نزدیک کوئی کمی بیشی نہیں ہو سکتی اور اس میں حاکم کے اجتہاد کو بھی دخل نہیں ہے۔ جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک شرح جزیہ کا تعین امام کی صوابدید پر موقوف ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جزیہ کی کم سے کم مقدار ایک دینار متعین ہے اس سے کم نہیں ہو سکتی اور اس مقدار سے زیادہ کا تعلق امام کی رائے سے ہے۔ نیز امام کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق سب سے مساوی لے یا مختلف لوگوں پر مختلف مقدار متعین کرلے۔ لیکن اگر ایک مرتبہ امام جزیہ دہندگان کی رائے معلوم کر کے جزیہ کی ایک مقدار متعین کر دے تو پھر وہ مقدار لازمی ہے اور آئندہ

---

[1] خُنثیٰ مُشکِل، وہ مُخنَّث HERMAPHRODITE ہے جس میں مرد اور عورت کی علامات اس قدر برابر ہوں کہ اس کو کسی ایک صنف میں شمار کرنا دشوار ہو۔ (س۔ صدیقی)

[2] درہم: وزن ۳ ماشہ ایک رتی اور ۱/۵ رتی۔ (س۔ صدیقی)

کسی اور حاکم کو اس میں رد و بدل کا اختیار نہیں ہے۔

اگر جزیہ دہندگان سے دگنا جزیہ دینے پر مصالحت ہو جائے تو یہ صلح درست ہے چنانچہ حضرت عمرؓ نے شام میں تنوخ، بہراء اور بنی تغلب سے دگنا جزیہ وصول فرمایا تھا، مگر عورتوں اور بچوں سے بہر حال نہ وصول کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ جزیہ ہے اور اس کے مستحق اہلِ فئے ہیں اور یہ زکوٰۃ نہیں ہے کہ عورتوں اور بچوں سے بھی لی جائے۔

اور اگر جزیہ دہندگان جزیہ بھی دینا چاہیں اور اپنی طرف سے (اسلامی حکومت کو) صدقہ بھی دینا چاہیں، تو یہ دونوں کا لینا درست ہے اور اگر ایک ہی دینا چاہیں اور اس کی مقدار ایک دینار سالانہ سے کم نہ ہو تو یہ زکوٰۃ جزیہ ہی ہے۔

اگر غیر مسلموں سے اس شرط پر صلح ہو کہ وہ مسلمان مسافروں کی مہمان نوازی کریں گے تو یہ مہمانی سہ روزہ ہو گی، اس سے زیادہ نہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ نے شام کے عیسائیوں سے مسلمان مسافروں کی سہ روزہ مہمان نوازی کی شرط پر صلح کی تھی۔ اس مہمانی میں وہی کھانا کھلانا لازم ہو گا جو وہ خود کھاتے ہوں اور ان کو عمدہ کھانے کھلانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، اور ان کے جانوروں کو بھی جو کچھ میسّر ہو وہ دیں گے اور یہ مہمان نوازی اہلِ دیہات پر لازم ہے، شہریوں پر نہیں ہے۔

اور اگر ان سے مہمان نوازی اور صدقہ دونوں نہ طے کر لیے گئے ہوں تو ان کی زراعت اور پھلوں پر صدقہ لازم نہیں ہو گا اور نہ ہی ان کے ذمے سائل اور مسافر کی مہمان نوازی لازم ہو گی۔

جزیہ کے معاملے کی شرائط

معاملۂ جزیہ کی کچھ اور بھی شرائط ہیں، جن میں سے درج ذیل چھ شرائط لازمی ہیں۔

۱۔ جزیہ دہندگان قرآن کریم پر اعتراض یا اس میں تحریف کا ذکر نہ کریں۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب اور توہین نہ کریں۔

۳۔ اسلام کی برائی نہ کریں اور اس پر اعتراض نہ کریں۔

۴۔ نہ مسلمان عورت سے زنا کا ارتکاب کریں اور نہ اس سے نکاح کی جسارت کریں۔

۵۔ کسی مسلمان کو مذہب اسلام سے برگشتہ نہ کریں۔ اور نہ اس کے جان و مال پر دست درازی کریں۔

۶۔ اہل حرب کی اعانت نہ کریں اور نہ ان کے دولتمندوں سے راہ و رسم رکھیں۔

یہ چھ امور بغیر ان کی وضاحت کے بھی جزیہ دہندگان پر لازم ہیں، اور اگر ان شرائط کا ذکر و اعلان کر دیا جائے تو اس کا مقصد باخبر کرنا اور معاہدے کو مؤکد بنانا ہوگا، اور اگر ان میں سے کسی امر کی پابندی نہ ہوئی تو معاہدہ ذمہ ٹوٹ جائیگا۔

مذکورہ بالا شرائط کے علاوہ درج ذیل غیر لازمی شرائط ہیں، جن کا اگر معاہدہ میں ذکر ہو تو لازم ہوں گی ورنہ نہیں۔

۱۔ ذمی خاکی لباس پہنیں اور زنار پہن کر اپنے آپ کو مسلمانوں سے بیدار رکھیں۔

۲۔ اپنی تعمیرات مسلمانوں کی عمارتوں سے بلند نہ کریں۔

۳۔ ناقوس کی آواز اور اپنی کتابیں پڑھنے کی آوازیں مسلمانوں کو نہ سنائیں۔

۴۔ کھلم کھلا مے نوشی سے پرہیز کریں اور صلیبوں اور خنزیروں کو برملا سامنے نہ لائیں۔

۵۔ مردوں کو خاموشی سے دفن کریں اور ان پر نوحہ اور شور نہ کریں۔

۶۔ اصلی اور عمدہ گھوڑوں پر سواری نہ کریں، البتہ خچروں اور گدھوں پر سوار ہو سکتے ہیں۔

ان شرائط میں سے کسی شرط کی خلاف ورزی پر عہد شکنی تو لازم نہیں آئے گی مگر بہر حال معاہدہ کی ایک شق کی خلاف ورزی پر تادیبی سزا دی جا سکے گی۔ اور اگر معاہدے میں یہ شرائط شامل نہ ہوں تو پھر کوئی گرفت نہیں ہو سکتی۔

امام کو چاہیے کہ معاہدہ ذمہ کی تمام طے شدہ شرائط کی نقول مختلف شہروں کے دفاتر میں بھجوا دے تاکہ ان شرائط کی خلاف ورزی پر گرفت کی جا سکے۔ کیونکہ یہ بھی تو ہو

سکتا ہے کہ مختلف اقوام سے معاہدہ کی جدا جدا شرائط طے ہوں۔

قمری سال کے گزرنے پر سال میں ایک مرتبہ جزیہ ادا کرنا لازم ہے۔ اگر کوئی ذمی دوران سال مرجائے تو اس کے ترکہ سے جزیہ وصول کیا جائے اور اگر کوئی ذمی مسلمان ہو جائے تو اس سے پچھلا جزیہ (جو باقی ہو) لیا جائے گا۔ لیکن امام حنیفہؒ کے نزدیک موت سے اور اسلام سے پچھلا جزیہ ساقط ہو جاتا ہے۔

اگر ذمی لڑکا بالغ ہو جائے یا کوئی ذمی مجنون افاقہ پا جائے تو سال کے شروع ہونے کے بعد اس سے جزیہ لیا جائے گا۔ اگر کوئی ذمی پہلے تنگدست ہو پھر مالدار ہو جائے تو اس سے جزیہ لیا جائے اور تنگدستی کی حالت میں مہلت دی جائے۔ مگر بوڑھے اور لنجے ذمی سے جزیہ ساقط نہیں ہے جب کہ بعض فقہاء کے نزدیک ساقط ہے اور ان کے نزدیک تنگدست سے بھی ساقط ہے۔

ذمیوں کے حقوق

ذمیوں کے درمیان ان کے اپنے عقیدے اور مذہبی اختلاف کی صورت میں کوئی مداخلت نہ کی جائے۔ نہ ہی ان کے شبہات کا ازالہ کیا جائے اور انہیں اجازت دی جائے کہ وہ اپنے حقوق سے متعلق مقدمات اپنے حاکم کے پاس لے جائیں اور اگر وہ خود ہمارے حاکم کے پاس مقدمہ لانا چاہیں تو قانون اسلامی کے تحت تصفیہ کیا جائے اور اگر وہ کسی سزا لئے حد کے مستوجب ہوں تو ان پر سزائے حد جاری کی جائے اور اگر کوئی عہد شکنی کرے تو اسے دارالحرب واپس بھیج دیا جائے اور بعدازاں وہ حربی ہی متصور ہوگا۔

جن لوگوں سے مسلمانوں کا کوئی معاہدہ ہو (اہل عہد) وہ دارالاسلام آئیں تو انہیں جانی اور مالی تحفظ حاصل ہوگا اور وہ چار ماہ تک بغیر کسی جزیہ کے اور سال بھر تک جزیہ ادا کر کے قیام کر سکتے ہیں۔ ان دونوں مدتوں کے درمیان مدت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

اہل معاہدہ کے علاوہ دیگر غیر مسلموں کی مدافعت مسلمانوں پہ لازم نہیں ہے

لیکن ذمیوں کی دوسرے غیر مسلموں سے مدافعت بھی مسلمانوں کی ذمے داری ہے۔

اگر کوئی عاقل بالغ مسلمان کسی حربی کو امان دیدے تو تمام مسلمانوں پر اس کی پابندی لازمی ہے۔ امان دینے میں عورت مرد اور غلام اور آزاد سب مساوی ہیں۔

لیکن امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر غلام کو مسلمانوں کی جانب سے جنگ میں شرکت کی اجازت نہ ہو تو اس کا امان دینا درست نہیں ہے اور اسی طرح ان کے نزدیک بچے اور مجنون کا امان دینا درست نہیں ہے، اور اگر وہ بالفرض کسی کو امان دے دیں تو وہ بدستور حربی رہے گا، مامون نہیں بن جائے گا، البتہ اگر حربی اس قانون سے ناواقف ہو تو اسے واپس دارالحرب جانے کی اجازت ہوگی۔

اہل عہد ہوں یا ذمی جس وقت وہ مسلمان کے خلاف ہتھیار اٹھالیں گے اسی وقت حربی ہو جائیں گے اور ان میں سے لڑنے والوں کو قتل کر دیا جائے گا اور باقی لوگوں کے ساتھ ان کے انکار یا رضامندی کے مطابق سلوک کیا جائے گا۔

اگر ذمی جزیہ کی ادائیگی نہ کریں تو یہ عہد شکنی متصور ہوگی۔ لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف جزیہ کی عدم ادائیگی عہد شکنی نہیں ہے جب تک وہ دارالحرب نہ چلے جائیں، بلکہ صرف جزیہ نہ دینے کی صورت میں وہ قرض کی طرح اس کی بعد میں ادائیگی کریں گے۔

ذمی دارالاسلام میں نیا معبد یا کنیسہ تعمیر نہیں کر سکتے اگر کریں گے تو اس کو منہدم کر دیا جائے گا، البتہ انہیں پرانی عبادت گاہوں کی مرمت کی اجازت ہوگی۔

ذمی اگر عہد شکنی کریں تو جب تک وہ خود مسلمانوں کے خلاف برسرپیکار نہ ہو جائیں، ان سے جنگ کرنا، انہیں مارنا، یا ان کو لوٹنا یا ان کے اہل وعیال کو گرفتار کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ انہیں دارالاسلام سے نکال کر دارالحرب بھیج دیا جائے۔

خراج

خراج زمین پر عائد شدہ ایک حق ہے۔ قرآن کریم میں اس کا تذکرہ جزیہ سے علیحدہ کیا گیا ہے اس لیے یہ ائمہ کے اجتہاد پر موقوف ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے۔

اَمْ تَسْئَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ۔ (المؤمنون: ۷۲)

"کیا تو ان سے کچھ مانگ رہا ہے، تیرے لیے تو تیرے رب کا دیا ہی بہتر ہے۔"

خَرْجًا کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں، ایک اجر اور دوسرے نفع۔ اور فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ کے بھی دو مفہوم بیان کیے گئے ہیں، چنانچہ کلبی کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ کے رب کا رزق دنیا میں اس سے بہتر ہے۔ اور حضرت حسن یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ آپ کے رب کا اُجر آخرت میں اس سے بہتر ہے۔

ابو عمر بن العلاء کہتے ہیں کہ خَرْج اور خراج میں یہ فرق ہے کہ خَرْج آدمیوں پر عائد ہوتا ہے اور خراج زمینوں پر۔ دراصل خراج عربی زبان میں کرایہ اور پیداوار کو کہتے ہیں، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ "الخراج بالضمان" اسی معنی میں ہے۔

خراجی اور عشری زمینوں میں ملکیت کے لحاظ سے بھی فرق ہے اور ان کا شرعی حکم بھی جدا جدا ہے۔ بہرحال زمینوں کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ وہ زمینیں جو آغاز ہی سے مسلمان کاشت کریں اور انہیں آباد کریں، یہ عشری زمینیں ہوں گی اور ان پر خراج نہیں لیا جائے گا، اس کا مفصل ذکر احیاء موات (بنجر زمین کی آباد کاری) کے تحت پندرہویں باب میں آئے گا۔

۲۔ وہ زمینیں جن کے مالک مسلمان ہو جائیں، ان کے مستحق وہ خود ہی ہوں گے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس قسم کی زمین عشری ہوگی اور اس پر خراج لینا درست نہ ہوگا، لیکن امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ امام کو اختیار ہے کہ خواہ وہ عشر لے یا خراج وصول کرلے۔ لیکن اگر امام خراج مقرر کردے تو وہ عشر میں تبدیل نہیں ہو سکتا جب کہ عشر مقرر کرنے کی صورت میں عُشر خراج میں بدل سکتا ہے۔

۳۔ وہ زمین جو مشرکین سے جبراً حاصل کی جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس زمین کو غانمین (غنیمت حاصل کرنے والوں) میں تقسیم کیا جائے اور اسے عشری زمین قرار دیا جائے گا۔ امام مالکؒ کے نزدیک اسے مسلمانوں کے لیے وقف

کر دیا جائے گا اور اس پر خراج عائد ہو گا۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام کو اختیار ہے کہ خراج عائد کرے یا عشر لے۔

۴۔ جس زمین پر مشرکین سے صلح ہو جائے ظاہر ہے کہ اس زمین پر خراج عائد ہو گا۔ اس قسم کی زمین کی دو مزید قسمیں ہیں۔ ایک وہ زمین جس کے باشندے بغیر مقابلے کے بھاگ جائیں اور زمین مسلمانوں کے ہاتھ آجائے۔ یہ زمین مسلمانوں کے مصالح کے لیے وقف ہو گی اور دائمی خراج بطور اجرت لیا جائے گا ہر چند کہ اس خراج کی مدت مقرر نہیں ہے مگر عمومی مصالح کے پیش نظر درست ہے اور اس کا حکم اسلام لانے سے یا ذمی بن جانے سے تبدیل نہیں ہو گا۔ اور چونکہ یہ زمین وقف ہے اس لیے اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔

دوسری وہ زمین ہے جس کے مالک وہیں مقیم رہیں اور اس امر پر ان سے صلح ہو کہ زمین ان کے پاس رہے گی اور وہ مسلمانوں کو خراج ادا کریں گے۔ اس زمین کی بھی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ ایک وہ جس کی صلح کے وقت وہ مسلمانوں کو ملکیت دے دیں، یہ زمین مسلمانوں پر اسی طرح وقف ہو گی، جس طرح ان کے اصل غیر مسلم مالکوں کے فرار کی صورت میں ہوتی ہے۔ اور اس کا خراج بطور اجرت وصول کیا جائے گا اور اگر یہ اصل مالک مسلمان بھی ہو جائیں تو بھی یہ خراج ساقط نہیں ہو گا اور نہ ہی اس زمین کو فروخت کیا جا سکتا ہے اور جب تک یہ مالک معاہدۂ صلح کے پابند رہیں گے یہی اس زمین کے اصل حقدار متصور ہوں گے۔ اور ان سے یہ زمین لے کر کسی اور کے حوالے نہیں کی جائے گی خواہ مشرک رہیں یا مسلمان ہو جائیں جس طرح کرایہ داروں سے کرایہ کی زمین نہیں چھینی جاتی۔ اور اگر یہ مالک یہاں رہ کر یہاں متوطن ذمی بننا چاہیں تو اس خراج کی ادائیگی کی بنا پر ان سے جزیہ ساقط نہیں ہو گا۔ اور اگر یہ لوگ ذمی نہ بنیں تو یہ معاہد ہوں گے اور اس صورت میں ایک سال سے زیادہ مقیم نہیں رہ سکتے مگر ایک سال سے کم مدت جزیہ کی ادائیگی کے بغیر بھی رہ سکتے ہیں۔

۲۔ دوسری وہ زمین جس کی ملکیت وہ اپنے پاس باقی رکھیں اور خراج کی ادائیگی پر صلح کرلیں۔ اس صورت میں یہ خراج ہی جزیہ کے حکم میں ہوگا اور اسلام کے قبول کر لینے سے ساقط ہوجائے گا، بہر حال وہ علیحدہ سے جزیہ ادا نہ کریں تو جائز ہے۔ نیز یہ کہ اس زمین کی خرید و فروخت آپس میں یا کسی مسلمان کے ہاتھ یا کسی ذمی کے ہاتھ کرسکتے ہیں۔ آپس میں فروختگی سے زمین بدستور خراجی رہے گی اور مسلمان کو فروخت کرنے سے خراج ساقط ہوجائے گا اور ذمی کو فروخت کرنے میں ایک احتمال یہ ہے کہ خراج ساقط نہ ہو کیونکہ خریدار بھی کافر ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ ساقط ہوجائے کیونکہ خریدار کے ذمی ہونے کی بنا پر یہ زمین معاہدۂ صلح سے خارج ہو گئی ہے۔

اگر خراج کی مقدار اس طرح متعین ہو کہ ہر جریب پر کوئی مقدار مقرر کردی گئی بعدازاں خراج دہندگان میں سے کچھ لوگ اسلام قبول کرلیں تو وہ کمی جو خراج میں واقع ہوئی ہے باقی خراج دہندگان سے پوری نہیں کی جائے گی۔ اور اگر کل زمین پر خراج کی ایک مقدار مجموعی طور پر متعین کردی گئی ہو تو کچھ لوگوں کے مسلمان ہونے سے خراج کا کوئی حصہ ساقط نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خراج دہندگان کے اسلام قبول کرلینے سے خراج کی جو مقدار کم ہوئی ہے وہ ساقط ہے اور وہ دوسروں کے ذمے نہیں ڈالی جائے گی۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ صلح جس مقدار مال پر کی گئی ہے وہ پورا وصول کیا جائے گا اور ان میں سے کسی کے اسلام سے جو حصہ اس پر لازم ہے وہ ساقط نہیں ہوگا۔

خراج کی مقدار

جہاں تک خراج کی مقدار کا تعلق ہے تو دراصل وہ زمین کی حیثیت سے البتہ ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے عراق کے بعض حصوں پر ایک قفیز اور ایک درہم مقرر فرمایا تھا اور آپ نے اس سلسلے میں کسریٰ بن قباذ کے تجربے سے فائدہ اٹھایا تھا

کہ اسی نے سب سے پہلے زمین کی پیمائش اور حد بندی کرائی اور خراج مقرر کر کے اس کی وصولیابی کے لیے دفاتر قائم کیے اور زمین کے بارے میں ایسے اصول وضع کیے جس سے زمیندار اور کاشتکار دونوں نقصان سے محفوظ رہیں۔ اس نے فی جریب ایک قفیز اور درہم مقرر کیا تھا۔ اور ایک قفیز کا وزن آٹھ ارطال اور اس کی قیمت بوزن مثقال تین درہم ہوتی تھی۔ اور اسی رواج کے مدنظر زہیر بن ابی سُلمیٰ نے اپنے معلقہ میں کہا تھا۔

فتغلل لکم مالا تغل لاھلھا ٭ قریٰ بالعراق من قفیز ودرھم

(ترجمہ) "اس جنگ کے نتائج اپنی کثرت کے لحاظ سے عراق کے قفیز اور درہم کے برابر ہو جائیں گے۔"

حضرت عمرؓ نے عراق کے علاوہ دوسرے علاقوں پر دوسری مقدار مقرر فرمائی تھی۔ چنانچہ آپؓ نے عثمان بن حنیف کو گورنر بنا کر بھیجا اور یہ ہدایت کی کہ پیمائش کے بعد زمین کے لحاظ سے اس پر خراج کا تعین کریں، چنانچہ انہوں نے پیمائش کر کے حسب ذیل خراج متعین کیا۔

انگوروں اور گھنے درخت کے باغات پر فی جریب دس درہم، کھجور پر آٹھ اور نے شکر پر فی جریب چھ درہم، ترچیزوں پر پانچ درہم، گیہوں پر چار درہم اور جَو پر دو درہم۔

عثمان بن حنیف نے خراج کی یہ مقداریں لکھ کر حضرت عمرؓ کے پاس روانہ کیں، آپ نے ان مقداروں کو منظور فرما کر ان کے نفاذ کا حکم دیا۔

حضرت عمرؓ نے شام کے بعض دیگر علاقوں میں ایک جدا طریقہ کار اختیار فرمایا جس سے یہ معلوم ہوا کہ آپؓ نے ہر زمین کی نوعیت کو مدنظر رکھتے ہوئے خراج کی مقدار متعین فرمائی۔

خراج کی مقدار کے تعین کے وقت زمین کے بارے میں ان تین امور کو ملحوظ رکھنا چاہیے اور ان کے پیش نظر خراج میں کمی بیشی روا رکھنی چاہیے۔ ایک یہ کہ زمین زرخیز عمدہ پیداوار دینے والی ہے یا کم زرخیز اور خراب پیداوار

ل [illegible] صدیقی)

دینے والی ہے۔ دوسرے یہ کہ مختلف پھلوں اور غلّوں کی پیداوار پر خراج کی مقدار مختلف ہونی چاہیے۔ تیسرے آب پاشی کے ذرائع کہ نہری پانی اور بارش کے پانی کی بہ نسبت اونٹ پر لاد کر پانی لانے اور رہٹ کے ذریعے سے سیراب کرنے کا عمل زیادہ دشوار ہے۔

زمین کی سیرابی کی صورتیں

باغوں اور فصلوں کی سیرابی کی چار صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ چشموں اور نہروں سے پانی کی گول لائی جائے اور حسب ضرورت پانی دیا جائے اور جب ضرورت پوری ہو جائے تو پانی بند کر دیا جائے۔ اس طرح کم مشقت اٹھا کر پانی زیادہ فراوانی سے میسّر آجاتا ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ رہٹ اور اونٹوں یا آلات کی مدد سے سیراب کیا جائے۔ یہ صورت آب رسانی زیادہ وقت طلب ہے۔

تیسری صورت یہ کہ زمین بارانی ہو اور بارش سے سیرابی ہوتی ہو۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ زمین میں خود ہی اس قدر نمی ہو کہ اس سے کھیت اور درخت غذا حاصل کر لیں۔

اگر زمین کی سیرابی کاریز کے ذریعے ہو اور اس میں سے گول بنالی گئی ہو تو یہ شکل پہلی صورت میں داخل ہو جائے گی ورنہ دوسری قسم میں داخل ہو گی کنوؤں سے سیرابی اگر رہٹ کے ذریعہ ہو تو یہ دوسری صورت میں داخل ہے اور اگر قنات (کاریز) کے ذریعے پانی پہنچایا گیا ہو تو یہ پہلی قسم میں داخل ہے۔

بہرحال خراج کے تعین کے وقت زمین کے اختلاف، طریقۂ کاشت کے فرق اور سیرابی کے طریقے کے اختلاف کو مدنظر رکھنا چاہیے۔ تاکہ زمین کی نوعیت کے مطابق کاشتکاروں اور اہل فئے کے ساتھ عدل و انصاف کیا جاسکے۔ اور کسی فریق کا نقصان نہ ہو۔ بعض فقہاء نے مذکورہ بالا تین امور کے علاوہ ایک پہلو یہ بھی بیان کیا ہے۔ زمین کے بارے میں یہ بھی دیکھا جائے کہ وہ شہری آبادی

سے دور ہے یا قریب، کیونکہ شہری آبادی سے قرب یا بعد زمین کی قیمتوں پر اثر ڈالتا ہے۔ مگر دراصل اس شرط کا تعلق اس صورت سے ہے جب کہ خراج مالی صورت میں لیا جائے۔ لیکن غلے اور پیداوار کی شکل میں خراج لیے جانے کی صورت میں یہ شرط غیر مؤثر ہے۔ جب کہ پہلے بیان کردہ تینوں امور بہر لحاظ مؤثر ہیں۔

خراج کی مذکورہ بالا تفصیل کے مؤثر ہونے کے ساتھ یہ امور اس خراج میں بھی مؤثر ہیں جس کی مقدار مختلف ہو۔ بہر حال ہر علاقے کا مختلف خراج مقرر کرنا جائز ہے اور زمین کی وسعت اور نوعیت کی پوری مطابقت کے ساتھ خراج عائد نہ کیا جائے بلکہ اس تعین میں نرمی برتی جائے تاکہ کاشت کار آفات سماوی اور حوادث کی تلافی بھی کر سکیں۔

بیان کیا جاتا ہے کہ حجاج بن یوسف نے عبدالملک بن مروان سے محصولات میں اضافے کی اجازت چاہی، مگر اس نے اس عرضداشت کو منظور نہیں کیا اور کہا کہ جو محصول مل رہا ہے اسی پر گزارہ کرو اور کاشتکاروں کے پاس بھی اتنی گنجائش رہنی چاہیے کہ وہ اپنی زندگی بسہولت بسر کر سکیں۔

خراج کی مقدار کے تعین کے بعد حسب ذیل تین امور میں سے جو مناسب ہو اختیار کیا جائے۔

۱۔ زمین کی مساحت پر خراج لگایا جائے۔
۲۔ یا کھیتوں کی پیمائش پر۔
۳۔ یا غلے کی تقسیم کے اعتبار سے۔

پہلی صورت میں قمری سال کا لحاظ ہوگا، اور دوسری صورت میں شمسی سال کا اور مُقاسمہ (پیداوار کی تقسیم) کی صورت میں پیداوار کے پکنے اور صاف ہو جانے کو ملحوظ رکھا جائے۔

خراج کی مقدار میں کمی بیشی

خراج کی جو مقدار ایک مرتبہ متعین ہو جائے تو پھر اسی کو باقی رکھنا چاہیے یعنی

جب تک زمین کی وہی کیفیت باقی رہے جو خراج کے مقرر کرنے کے وقت تھی تو اس میں کمی یا زیادتی نہ کی جائے اگر کیفیت میں کوئی تبدیلی آجائے تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ زیادتی یا نقصان ان کے اپنے کسی فعل سے ہوا ہو مثلاً نہریں کھودنے اور پانی نکالنے سے پیداواری صلاحیت بڑھ گئی ہو یا بے توجہی برتنے اور زمین پر محنت نہ کرنے سے پیداوار میں کمی آگئی ہو۔ اس صورت میں خراج بحالہ باقی رہنا چاہیے۔ پیداوار کی زیادتی کی صورت میں اس میں کوئی اضافہ نہ کیا جائے اور کمی کی صورت میں کمی نہ کی جائے۔ بہرحال ان کو کاشت پر مجبور کیا جا سکتا ہے تاکہ زمین بنجر اور بے کار نہ ہو جائے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پیداوار کی کمی یا زیادتی میں خراج دہندگان کی کوشش یا عمل کا کوئی دخل نہ ہو مثلاً زمین پھٹ جائے اور نہر بے کار ہو جائے جس سے پیداوار ختم ہو جائے تو اگر اس کی اصلاح ممکن ہو تو امام مصالح کی مد سے اس کی اصلاح کرائے اور اصلاح ہونے تک خراج معاف رہے اور اگر اصلاح نہ ہو سکے اور زمین کسی اور کام نہ آسکے تو خراج بالکل معاف کر دیا جائے اور اگر زراعت کے علاوہ اسے چراگاہ یا شکارگاہ بنانا ممکن ہو تو اس کے حساب سے خراج مقرر کر دیا جائے کیونکہ یہ زمین ملکیت میں ہے اور کارآمد ہے۔ جب کہ مُردہ زمین (ارض موات) مباح ہوتی ہے۔

اور اگر قدرتی اسباب کی بناء پر پیداوار میں اضافہ ہو جائے، مثلاً سیلاب سے نہر بن گئی، اگر یہ عارضی ہو اور اس کے مستقل رہنے کی امید نہ ہو تو خراج میں اضافہ نہیں کرنا چاہیے اور ہمیشہ جاری رہنے کا یقین ہو تو امام زمینداروں اور اہل فئے کے مصالح کو مدنظر رکھتے ہوئے منصفانہ طریقے پر خراج میں اضافہ کر سکتا ہے۔

خراج کے دیگر احکام

خراج ہر قابل کاشت زمین پر عائد ہوتا ہے خواہ عملاً اس پر کاشت نہ ہو رہی ہو۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک جس زمین میں عملاً کاشت نہ ہو رہی ہو اس پر خراج نہیں ہے خواہ کاشتکار نے از خود کاشت کرنا چھوڑ دیا ہو یا کسی مجبوری کی بناء پر نہ کر سکا

ہو تو خراج ساقط ہو جائے گا۔

جس خراجی زمین کو کاشت کرنا چھوڑ دیا گیا ہو تو اس پر وہ چیز خراج میں لی جائے جو معمولی شئے اس میں پہلے کاشت ہوئی تھی، کیونکہ اگر وہ صرف اسی شئے کی کاشت کرتا تب بھی خراج اسی شئے میں سے لیا جاتا۔

اگر زمین کی نوعیت ایسی ہو کہ وہ سالانہ پیداوار نہ دیتی ہو بلکہ ایک سال چھوڑ کر قابل کاشت بنتی ہو تو ایسی زمین کا خراج مقرر کرتے وقت درج ذیل تینوں صورتوں میں جو صورت بھی کاشتکاروں اور اہل فئے کے مفاد میں ہو وہ زیر عمل لائی جائے۔

جو زمین ہر سال کاشت کی جاتی ہے اس کا نصف خراج ہر سال لیا جائے یعنی اس سال بھی جس سال کاشت ہوئی ہے اور اس سال بھی جس سال کاشت نہیں ہوئی ہے۔

یا زمین کی پیمائش میں اس کے دو جریب مساوی ایک جریب قرار دے دیئے جائیں، اور اس کے دو جریب پر ہر سال وہ خراج وصول کیا جائے جو دوسری زمینوں کے ایک جریب پر وصول کیا جاتا ہے۔

یا صرف کاشت کا حساب رکھا جائے اور فصل پر خراج کی مقدار وصول کر لی جائے۔

اگر پھلوں اور دیگر پیداوار کے لحاظ سے خراج میں فرق ہو اور کاشتکار پہلے سے طے شدہ شئے کے علاوہ کوئی اور شئے کاشت کر لے تو تجویز شدہ کاشت میں جس سے یہ کاشت بلحاظ صورت اور نفع مشابہ ہو اسی کا خراج وصول کیا جائے۔

اگر خراجی زمین میں ایسی شئے کاشت کی گئی جس پر عشر عائد ہوتا ہو تو زمین کے خراج کی بنا پر عشر ساقط نہیں ہوگا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں وصول کیے جائیں گے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خراج لیا جائے گا اور عشر ساقط ہوگا۔

خراجی زمین کو عشری بنانا اور عشری کو خراجی بنا دینا بھی درست نہیں ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک درست ہے۔

اگر عشری زمین خراجی زمین کے پانی سے سیراب کی گئی ہو تو عشر ہی لیا جائے گا، اور اگر خراجی زمین عشری زمین کے پانی سے سیراب کی گئی ہو تو خراج ہی لیا جائے گا عشر

نہیں اس لیے کہ اصل اعتبار زمین کا ہے پانی کا نہیں ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پانی کا اعتبار ہے اور اس لیے ان کے نزدیک پہلی صورت میں خراج اور دوسری صورت میں عشر عائد ہو گا۔ لیکن میری رائے میں اس معاملے میں زمین ہی کا اعتبار ہونا چاہیے کیونکہ خراج زمین پر عائد ہوتا ہے اور عشر پیداوار پہ عائد ہوتا ہے اور پانی پر نہ خراج عائد ہوتا ہے اور نہ عشر۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ اس امر کو درست نہیں سمجھتے کہ عشری زمین کو خراجی زمین کے پانی سے سیراب کیا جائے یا خراجی زمین کو عشری زمین کے پانی سے سیراب کیا جائے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

خراجی زمین پر اگر مکان یا دکانیں تعمیر کر لی جائیں تو بھی خراج عائد ہے کیونکہ اسے اس طرح نفع حاصل کرنے کا اختیار ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں خراج ساقط ہے۔ میرا خیال ہے کہ کاشتکار کو رہائشی مکان کی ضرورت ہوتی ہے لہٰذا جتنی زمین پر وہ رہنے کی ضرورت کے لیے تعمیر کرے اس پر خراج معاف ہے اور اس سے زائد کا خراج معاف نہیں ہے۔

خراجی زمین اگر کرائے پر دے دی جائے یا عاریتاً کسی کو سپرد کر دی جائے تو مُستَاجِر (کرائے پر لینے والے) اور مُستعیر (عاریت پر لینے والے) پر خراج عائد نہیں ہو گا بلکہ خراج بدستور مالک کے ذمے ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کرائے پر دینے کی صورت میں مالک کے ذمے اور عاریت پر دینے کی صورت میں مستعیر کے ذمے ہو گا۔

اگر زمین کے بارے میں عامِل (خراج وصول کنندہ) اور مالک کے درمیان اختلاف ہو کہ عامل زمین کو خراجی کہے اور مالک عشری بتلائے اور دونوں کا قول ممکن ہو تو مالک کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا اور اگر اس کے سچے ہونے کے بارے میں بدگمانی ہو تو اسے قسم دی جائے گی اور اگر سرکاری رجسٹر کا اندراج اس سلسلے میں موجود ہو تو اس کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ سرکاری تحریریں ماسوا حدود کے ہر معاملے میں معتبر ہیں۔

اگر مالک زمین یہ دعویٰ کرے کہ اس نے خراج ادا کر دیا ہے تو اس کا قول مقبول نہیں ہے مگر عشر کی ادائیگی کے متعلق مالک کا قول معتبر ہے لیکن اس سلسلے میں بھی سرکاری رجسٹر کے اندراج کو معتبر متصور کیا جائے گا۔

جس شخص کو خراج کی ادائیگی کی قدرت نہ ہو اسے قدرت حاصل ہونے تک مہلت دی جائے گی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقدرت نہ ہونے کی صورت میں خراج لازم ہی نہیں ہوتا۔ اور اگر قدرت کے باوجود خراج ادا نہ کرے تو اسے قید کر دیا جائے اور اگر اس کا کوئی مال موجود ہو تو اسے فروخت کر کے قرض کی طرح خراج کی وصولی کر لی جائے اور اگر اس خراجی زمین کے سوا اس کے پاس کچھ نہ ہو تو اگر سلطان اجازت دے تو بقدر خراج زمین فروخت کر دی جائے ورنہ زمین کو کرائے پر دے کر کرائے سے خراج وصول کر لیا جائے۔ کرایہ اگر واجب الادا خراج سے زیادہ ہو تو باقی رقم اسے دے دی جائے اور اگر کم ہو تو وہ کمی اس مالک سے پوری کرائی جائے۔

اگر زمین کا مالک کاشت کرنے کے قابل نہ رہے تو وہ زمین کرایہ پر دیدے یا اس سے دست بردار ہو جائے تاکہ کسی اور سے کاشت کرائی جا سکے اور زمین بے کار نہ رہے۔ اگرچہ مالک اس زمین کا خراج بھی ادا کر رہا ہو۔

عامل خراج کا تقرر

خراج کے عامل کے تقرر کے وقت دیکھنا چاہیے کہ اس منصب پر جس شخص کو مقرر کیا جا رہا ہے وہ آزاد، امانت دار اور کام کا اہل ہو۔ اور جس شخص کو خراج متعین کرنے کے لیے مقرر کیا جائے وہ فقیہ اور مجتہد ہونا چاہیے۔ مگر صرف وصولی پر مامور شخص کا فقیہ اور مجتہد ہونا ضروری نہیں ہے۔

عامل خراج کی تنخواہ خراج کی مد سے دی جائے گی، جس طرح زکوٰۃ کے عامل کی تنخواہ زکوٰۃ کی مد میں سے دی جاتی ہے۔ اسی طرح زمین کی پیمائش کرنے والوں کی تنخواہیں بھی خراج کی آمدنی سے ادا ہوں گی، البتہ تقسیم کنندگان کی تنخواہوں کے

بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ عشر اور خراج کے تقسیم کرنے والوں کی تنخواہیں اس حق میں سے دی جائیں جو خود سلطان نے وصول کیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خراج اور عشر کا غلہ تقسیم کرنے والوں کی تنخواہیں دونوں قسم کی آمدنی سے دی جائیں۔ سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ خراج کی تنخواہیں سلطان پر اور عشر کی تنخواہیں زمین والوں پر ہیں اور امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عُشر کی تنخواہیں زمین والوں پر اور خراج والوں کی تنخواہیں دونوں پر لازم ہوں گی۔

زمین کی پیمائش کا حساب

خراج کی مقدار کے تعین کا تعلق چونکہ پیمائش سے ہے اس لیے اس سلسلے میں تین مقداروں کی وضاحت ضروری ہے۔

۱۔ جریب جس کی پیمائش باعتبار ذراع (ہاتھ) ہوتی ہے۔

۲۔ درہم کی مقدار جو خراج میں وصول کی جائے۔

۳۔ کَیل (وزن) جس سے ناپ کر خراج وصول کیا جائے۔

ایک جَرِیب ۱۰×۱۰ قصبات کا ہوتا ہے۔ قَفِیز ۱۰×۱ قصبات کا ہوتا ہے۔ عُشَیر ۱×۱ قصبہ کا ہوتا ہے۔ قَصَبہ چھ ذراع کا ہوتا ہے۔ لہٰذا ایک جریب ۳۶۰۰ مربع ذراع ہوا۔ اور ایک قفیز ۳۶۰ مربع ذراع (گز) ہوا، جو دراصل جریب کا عُشر (دسواں حصہ) ہے اور عُشَیر ۳۶ ذراع کا ہوا جو قَفِیز کا عُشر ہے۔

ذراع سات قسم کا ہوتا ہے۔ سب سے چھوٹا قاضیہ ہے، پھر یوسفیہ، پھر سوداء پھر ہاشمیہ صغریٰ جسے بلالیہ بھی کہتے ہیں، پھر ہاشمیہ کُبریٰ جسے زیادیہ بھی کہتے ہیں پھر عمریہ پھر میزانیہ۔

قاضیہ جسے ذراعِ دُوری بھی کہا جاتا ہے ذراع سوداء سے ۱ ۲/۳ انگشت چھوٹا ہے اس کو قاضی ابن لیلیؒ نے ایجاد کیا تھا اور باشندگان کلواذی کے درمیان یہی مروج ہے۔

یوسفیہ جس سے بغداد کے قاضی مکان کی پیمائش کرتے ہیں، ذراع سوداء سے ۱ ۲/۳ انگشت کم ہے جسے قاضی ابو یوسفؒ نے ایجاد کیا تھا۔

ذراعِ سوداء، ذراعِ یوسفیہ سے ۲/۳ ۱ انگشت بڑا ہے۔ ہارون الرشید نے اپنے سیاہ فام خادم کے ہاتھ سے ناپ کر ایجاد کیا تھا، اسی کو لوگ کپڑے کی تجارت میں استعمال کرتے ہیں۔ نیز تعمیرات اور دریائے نیل کی پیمائش میں بھی یہی مستعمل ہے۔

اور ذراع ہاشمیہ صُغریٰ جسے بلالیہ بھی کہتے ہیں، سوداء سے ۲/۳ ۲ انگشت بڑا ہوتا ہے یہ پیمائش بلال بن ابی بردہ نے مقرر کی تھی۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ یہ اُن کے جدامجد حضرت ابوموسیٰ اشعری رضؓ کی پیمائش ہے یہ ذراع زیادیہ سے ۳/۴ کم ہے۔ اور اس کو زیادیہ اس لیے کہتے ہیں کہ زیاد نے سرزمین سواد کی پیمائش اسی سے کی تھی اور اہواز کی زمینوں کی پیمائش بھی اسی سے ہوئی تھی۔

ذراعِ عمرؓ، اس ذراع (گز) سے سواد کی زمینیں پیمائش کی گئی تھیں اور اس کی لمبائی حضرت عمرؓ نے متعین فرمائی تھی، موسیٰ بن طلحہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا ذراع ایک ہاتھ، ایک مٹھی اور ایک کھڑے انگوٹھے کے برابر تھا۔ اور حکم بن عینیہ کا بیان ہے کہ حضرت عمرؓ نے تین ذراع منگائے، سب سے بڑا سب سے چھوٹا اور متوسط۔ اور تینوں کو ایک ساتھ ملا کر مجموعہ کا ثلث (تہائی) لے کر اس پر ایک مٹھی اور ایک کھڑے انگوٹھے کا اضافہ کیا اور اس کے دونوں طرف سیسے سے لہریں لگوا کر حذیفہ اور عثمان بن احنف کے پاس بھیجا اور انہوں نے سواد کی زمینوں کی اسی سے پیمائش کرائی۔ پھر عمر بن ہبیرہ نے اس سے پیمائش کی۔

ذراعِ میزانیہ، ذراعِ سوداء کا دُگنا اور ۲/۳ ذراع اور ۲/۳ انگشت ہے اور یہ پیمائش مامون الرشید کی ایجاد ہے اور لوگ اسے مکانوں، بازار، نہروں اور گڑھوں کی پیمائش میں استعمال کرتے ہیں۔

اسلامی عہد کے سکے

عہد اسلامی میں ایک درہم کا وزن چھ دانق اور سات مثقال تھا۔ اس کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ ایران میں تین وزنوں کے درہم بنتے تھے۔ ایک مثقال کے وزن سے بیس قیراط کا، دوسرا بارہ قیراط اور تیسرا دس قیراط کا۔ عہد اسلامی میں زکوٰۃ کی

دصولی کے لیے ان تینوں قسم کے درہموں کے مجموعی وزن یعنی ۴۲ قیراط کی اوسط ۱۴ قیراط نکالی گئی اور اس وزن پر درہم بنائے گئے۔ ایسے دس درہموں کا وزن سات مثقال کے برابر ہے۔

اور بعض لوگوں نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے مختلف وزن کے درہموں کی جانب توجہ فرمائی تو آپ کو معلوم ہوا کہ بغلی درہم کا وزن آٹھ دانق[1]، طبری درہم کا وزن ۴ دانق، مغربی درہم ۳ دانق اور یمنی درہم کا وزن ۱ دانق ہے۔ آپ نے سب سے اعلیٰ اور سب سے ادنیٰ جو زیادہ مروج ہوں کو جمع کرنے کا حکم دیا تو ایسے درہم بغلی اور طبری تھے جن کا مجموعی وزن ۱۲ دانق ہوا۔ اس کے نصف یعنی ۶ دانق کا اسلامی سکہ درہم بنایا گیا۔ اگر اس وزن پر ۳/۷ اور اضافہ کر لیا جائے تو ایک مثقال وزن پورا ہو جائے۔ اور مثقال میں ۳/۱۰ وزن کم کیا جائے تو درہم کا وزن نکلتا ہے۔ اس طرح ہر دس درہم کا وزن ۷ مثقال اور ہر ۷ مثقال کا وزن ۱۰ درہم اور ہر دس مثقال کا وزن ۱۴ ۲/۷ درہم ہوا۔

ایران کے داخلی انتظام کی خرابی کی بناء پر وہاں کے سکوں میں کھوٹ شامل ہو گیا تھا لیکن جب اسلامی سکے ڈھالے گئے تو وہ بالکل کھرے تھے اور ان میں کھوٹ نہیں تھا۔ اور اس طرح پھر کھوٹے اور کھرے کا فرق کیا جانے لگا۔

حضرت سعید بن المسیبؒ کا بیان ہے کہ سب سے پہلے اسلامی سکے (کرنسی) عبدالملک بن مروان نے ضرب کرائے اور اس وقت تک رومی دینار اور کسروی اور حمیری دراہم بھی چلتے تھے۔ ابو زناد بیان کرتے ہیں کہ عبدالملک بن مروان کے حکم سے حجاج نے ۷۴ھ میں عراق میں سکے ضرب کرنے کا حکم دیا۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ حجاج نے خود اپنی مرضی سے ضرب کرائے اور ان پر اللہ احد اللہ الصمد کندہ کرایا۔

---

[1] دانق تقریباً ... رتی کا، قیراط تقریباً پونے دو رتی کا ہوتا ہے۔

ان سکوں کو چونکہ ناپسند کیا گیا تھا اس لیے ان کو مکروہ کہا گیا تھا۔ اور یہی ان کا نام پڑ گیا تھا اس وجہ سے کہ فقہاء کرام نے سکوں پر آیت قرآنی کندہ کرنے کے مکروہ ہونے کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ سکے ناپاک اور نجس ہاتھوں میں بھی جاتے ہیں اور اس طرح بے ادبی ہوتی ہے۔ یا اس وجہ سے کہ چونکہ ان کا وزن کم تھا اس لیے عجمیوں (ایرانیوں) نے اسے ناپسند کیا تھا۔

پھر حجاج کے بعد یزید بن عبدالملک کے عہد میں عمر بن ہبیرہ نے زیادہ کھرا سکہ ضرب کرایا، پھر خالد بن عبداللہ قسری نے زیادہ جانچ کی اور اس کے بعد یوسف بن عمر نے زیادہ پرکھ کے بعد مزید خالص سکے ضرب کرائے۔ اور یہ سکے انہی کے ناموں سے ہبیریہ، خالدیہ اور یوسفیہ مشہور ہوئے، یہ عہد بنو امیہ کے خالص ترین سکے تھے اور خلیفہ منصور خراج میں یہی سکے وصول کیا کرتا تھا۔

یحییٰ بن نعمان غفاری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ سب سے پہلے مصعب بن زبیر نے اپنے بھائی عبداللہ بن زبیر کے حکم سے کسریٰ کی ضرب پر سکے ڈھلوائے اور ان کی ایک جانب برکۃ لکھوایا اور دوسری طرف اللہ لکھوایا۔ اور ایک سال بعد حجاج نے ان سکوں کو تبدیل کرکے ان کی ایک جانب بسم اللہ اور دوسری جانب حجاج کندہ کرایا۔

بہرحال معتبر اور چلنے والے سکے وہی ہیں جو خالص ہوں اور اس لحاظ سے سرکاری ضرب شدہ سکے چاندی سونے کے ٹکڑوں کی بہ نسبت زیادہ قابل اعتماد ہوتے ہیں، چونکہ ان پر مہر موجود ہوتی ہے اس لیے ان میں کھوٹ شامل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے خرید و فروخت میں قیمتیں مطلقاً بولی جائیں، یا ضائع شدہ اشیاء کی قیمت لگائی ہو تو یہی سرکاری نقود مراد ہوں گی۔

اگر مہر شدہ سکے کھرے ہونے کے باوجود مختلف قیمت کے ہوں اور خراج وصول کرنے والا عامل، ان میں سب سے اعلیٰ سکے کا مطالبہ کرے اور وہ سلطان وقت کا سکہ ہو تو وہی ادا کرنا ہو گا۔ ورنہ سلطانی سکے سے انحراف کے معنی اس کی اطاعت

سے گریز کے ہوں گے۔ اور اگر وہ سکہ سلطان وقت کا نہ ہو اور پہلے بھی عامل کو اسی سے ادائیگی ہوتی رہی ہے تو اب بھی اسی سے ادائیگی ہوگی اور اگر پہلے عامل کو اس سکے سے ادائیگی نہیں ہوتی تھی تو اب عامل کو اس سکہ کا مطالبہ کرنا زیادتی متصور ہوگی۔

سکوں کا توڑنا یا کاٹنا

ٹوٹے ہوئے درہم اور دینار کی قیمت اصل سکے سے کم ہو جاتی ہے اور امام مالکؒ اور دیگر فقہائے مدینہ کے نزدیک درہم اور دینار توڑنا مکروہ ہے اس لیے کہ یہ ایک طرح کا فساد فی الارض ہے اور جو شخص ایسا کرے اسے سرزنش کی جانی چاہیے۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے مسلمانوں کے درمیان مروج سکوں کو توڑنے سے منع فرمایا ہے۔

سکہ اصل میں ایسی دھات کا نام ہے جس پر سکہ ضرب کیا جائے، اسی مناسبت سے درہم کو سکہ کہا گیا ہے۔ بنوامیہ کے والی (گورنر) سکے کو کاٹنے سے بہت ناراض ہوتے تھے اور اس پر سخت سزائیں دیتے تھے چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک شخص نے ایک ایرانی درہم کاٹ دیا تو مروان بن حکم نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا۔ مگر یہ محض ظلم تھا اور اس کی کوئی فقہی تاویل نہیں ہو سکتی۔

واقدی نے بیان کیا ہے کہ ایک حاکم شہر ابان بن عثمان نے ایک شخص کو درہم کاٹنے کے جرم میں تیس کوڑوں کی سزا دی اور اسے شہر میں پھرایا۔ اس واقعے کو نقل کرنے کے بعد واقدی کہتے ہیں کہ یہ سزا ہمارے خیال میں اس شخص کو دی گئی تھی جس نے درہم توڑ کر اس میں کھوٹ ملایا تھا، اگر ایسا ہی ہے تو پھر یہ سزا ظلم نہیں ہے بلکہ جعلسازی پر سزائے تعزیر ہے۔ بہر حال مروان کے فعل کو ضرور ظلم و ناانصافی کہا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ اور فقہائے عراق کے نزدیک درہم توڑنا مکروہ نہیں ہے اور صالح بن حفص ابی بن کعب سے نقل کرتے ہیں کہ فرمان الٰہی او ان تفعل فی اموالنا ما نشاء سے دراہم کا توڑنا مراد ہے۔

امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ بلا ضرورت توڑنا مکروہ ہے کیونکہ بلا وجہ مال میں

نقص اور عیب پیدا کرنا حماقت ہے مگر ضرورتاً ایسا کرنا درست ہے۔

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس پر خدا کا نام ہو تو اس کا توڑنا مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ اور جس حدیث سے سکوں کے توڑنے کی ممانعت ظاہر ہوتی ہے اس کو قاضی بصرہ محمد بن عبداللہ انصاری نے اس پر محمول کیا ہے کہ اس میں سکے کو بترا بنا کر چلانے کے لیے توڑنے کی ممانعت ہے اور دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ ممانعت اس امر پر محمول ہے کہ سکے توڑ کر ان کے برتن اور آرائش کی چیزیں بنالی جائیں۔ اور ایک جماعت فقہاء کے نزدیک سکوں کے کنارے سے کترنے کی ممانعت ہے کیونکہ اوائل اسلام میں ان سکوں کو گن کر معاملہ کیا جاتا تھا اور اس طرح کنارے کترنے سے ان کے وزن میں کمی آجاتی تھی۔

اگر خراج پیداوار تقسیم کر کے اس کے ایک حصہ کے طور پر لیا جائے (مقاسمۃً؛ بٹائی) تو اس قفیز سے پیمائش ہوگی جس کے بارے میں قاسم نے بیان کیا ہے کہ وہ تو جس قفیز سے بھی ناپا جائے تقسیم درست ہو جائے گی اور اگر مقدار خراج متعین ہو تو عثمان بن حنیف نے اہل سواد کے لیے تجویز کیا تھا اور اس کو حضرت عمرؓ نے منظور فرما لیا تھا، وہی ان کا پیمانہ ہو گیا تھا اور اس کا نام شابرقان تھا۔ یحییٰ بن آدم کا قول ہے کہ اس پر حجاجی مہر بھی لگی ہوئی تھی۔

بیان کیا گیا ہے کہ اس قفیز کا وزن تیس رطل تھا۔ بہرحال مناسب یہ ہے کہ جب کسی زمین پر پیمانے کے ساتھ خراج متعین کیا جائے تو اس قفیز کا اعتبار کیا جائے جو وہاں کے باشندوں میں مروج ہو۔

باب ـــ ۱۴

مختلف علاقوں کے احکام

حرم مکہ مکرمہ

مملکت اسلامی میں از روئے شرع علاقے کی تین قسمیں ہیں، ۱۔ حرم، ۲۔ حجاز اور ان دونوں کے ماسوا۔ حرم سے مراد مکہ اور اس کے گرد کا علاقہ جو نصب کے اندر واقع ہے۔

قرآن کریم میں اس علاقے کو دو ناموں سے یاد کیا گیا ہے ایک جگہ مکہ، چنانچہ ارشاد ہے۔

وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِن بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ۔ (الفتح ۲۴)

"وہی ہے جس نے مکہ کی وادی میں ان کے ہاتھ تم سے اور تمہارے ہاتھ ان سے روک دیئے حالانکہ وہ ان پر تمہیں غلبہ عطا کر چکا تھا۔"

مکہ کا لفظ تمککت العظم من العظم تمککا سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے میں نے ہڈی سے مغز نکال لیا، کیونکہ مکہ اپنی حدود میں بدکار آدمی کو نہیں رہنے دیتا اور اسے باہر نکال دیتا ہے۔ یہ مفہوم اصمعی نے بیان کیا ہے اور انہوں نے اس مفہوم کی دلیل کے طور پر راجز کا یہ شعر بھی نقل کیا ہے۔

یا مکۃ الفاجر مکی مکا ؛ ولا تمکی مذحجا وعکا

قرآن کریم میں حرم کے لیے دوسرا لفظ بکہ وارد ہوا ہے۔

اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا۔

(آل عمران : ۹۶)

"بے شک سب سے پہلی عبادت گاہ جو انسانوں کے لیے تعمیر ہوئی وہ وہی ہے جو مکہ میں واقع ہے۔"

اصمعی کہتے ہیں کہ چونکہ لوگ یہاں ایک دوسرے کو دھکیلتے ہیں اس لیے بکہ بکہ نام ہوا۔ کہ یَبُکُّ کے معنی یَدْفَعُ کے ہیں۔ اور بطور دلیل یہ شعر سنایا۔

اذا الشریب اخذته اکه ❊ فخله حتی یبک بکه

ان دونوں ناموں کے بارے میں اختلاف ہے۔ مجاہد نے کہا ہے کہ یہ ایک ہی لفظ کی دو صورتیں ہیں، کیونکہ عربی زبان میں بسا اوقات میم، بار سے بدل جاتی ہے اور اس طرح دراصل بکہ مکہ ہی کی ایک شکل ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ مکہ اور بکہ جدا جدا نام ہیں، اور مختلف مسمی پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ اسم (نام) کے مختلف ہونے کا مطلب ہی مسمی کا مختلف ہونا ہے۔ اس رائے کے حامل اصحاب کا خیال یہ ہے کہ مکہ دراصل تمام شہر کا نام ہے اور بکہ صرف بیت اللہ کا نام ہے۔ یہ رائے ابراہیم نخعیؒ اور یحییٰ بن ایوب کی ہے جبکہ زہریؒ اور زید بن اسلم کے نزدیک مکہ تمام حرم کو کہتے ہیں اور بکہ مسجد حرام کو۔

مصعب بن عبداللہ زبیر کی رائے یہ ہے کہ مکہ کا نام دَورِ جاہلیت میں اس شہر کے امن کی وجہ سے صَلاح پڑ گیا تھا۔ اور اس کی دلیل سفیان بن حرب کے یہ اشعار ہیں۔

ابا مطر هلم الی صلاح ❊ فیکفیك الندامی من قریش

وتنزل بلدة عزت قدیما ❊ وتأمن أن یزورك رب جیش

(ترجمہ) "اے ابومطر مکہ آباد، قریش کے دوست کافی ہیں۔ کہ اگر تم ایسے شہر میں قیام پذیر ہو جاؤ گے جو ہمیشہ سے معزز ہے اور یہاں کوئی لشکر یا فوج تمہیں تنگ نہیں کرے گی"

مجاہد فرماتے ہیں کہ مکہ کے نام ام زحم اور باسہ بھی ہیں، ام زحم اس لیے کہ لوگ اس میں تزاحم کرتے ہیں اور باسہ، بسّ سے بنا ہے یعنی اس میں ملحد ہلاک ہو جاتا ہے۔

اسی مادہ سے قرآن میں یہ الفاظ آئے ہیں۔

وَّبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًّا۔ (الواقعہ: ۵)

"اور پہاڑ ریزہ ریزہ کر دیئے جائیں گے"

مکہ کا نام ناسّہ بھی بیان ہوا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شہر ملحد کو دھکیل کر باہر نکال دیتا ہے۔

تعظیم کی وجہ

مکہ مکرمہ کی عظمت کی وجہ یہ ہے کہ یہاں بیت اللہ واقع ہے، جس کی تعمیر کا خود اللہ جل شانہ نے اپنے دو پیغمبروں کو حکم دیا، اس کو اپنی عبادت کی جگہ قرار دیا، اور اس بستی کا نام "ام القریٰ" رکھا۔ اور فرمایا۔

لِتُنْذِرَ اُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا۔ (الانعام : ۹۲)

"تاکہ تم بستیوں کے اس مرکز (یعنی مکہ) اور اس کے اطراف میں رہنے والوں کو متنبہ کر دو"

جعفر بن محمد اپنے والد محمد بن علی سے روایت کرتے ہیں کہ بیت اللہ کی تعمیر اور اس کے طواف کے مقرر کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا۔

اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۗ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنْ يُّفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاۗءَ ۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۭ قَالَ اِنِّىْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ۔ (البقرہ : ۳۰)

"میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں، انہوں نے عرض کیا کیا آپ زمین میں کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں، جو اس کے انتظام کو بگاڑ دے گا اور خونریزیاں کرے گا، آپ کی حمد و ثنا کے ساتھ آپ کی تسبیح اور تقدیس تو ہم کر ہی رہے ہیں، فرمایا میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے"

اس پر فرشتوں نے اللہ سبحانہ سے استغفار کی اور اللہ کی خوشنودی کے لیے سات مرتبہ عرش کے طواف کیے، اس پر اللہ سبحانہ نے حکم دیا کہ زمین پر بھی ہمارا گھر بنا دو، تاکہ جو انسان ہماری رضا حاصل کرنا چاہے وہ اس کے پاس آ کر تمہاری

طرح پناہ مانگے اور طواف کرے چنانچہ فرشتوں نے حکم الٰہی کی تعمیل میں دنیا میں سب سے پہلا عبادت گھر تعمیر کیا۔ جیسا کہ ارشاد ہے۔

اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِيْ بِبَكَّةَ مُبٰرَكًا وَّهُدًى لِّلْعٰلَمِيْنَ۔ (آلِ عمران: ۹۶)

"بے شک سب سے پہلی عبادت گاہ جو انسانوں کے لیے تعمیر ہوئی وہ وہی ہے جو مکہ میں واقع ہے۔"

اس امر پر تو بہر حال علماء کرام کا اتفاق ہے کہ بیت اللہ خدا کی عبادت کے لیے تعمیر ہونے والا سب سے پہلا گھر ہے، اور مجاہد اور قتادہ کی رائے یہ ہے کہ مطلق گھروں میں بھی یہ سب سے پہلا گھر ہے جب کہ حسنؒ کی رائے یہ ہے کہ بیت اللہ کی تعمیر سے قبل گھر موجود تھے۔

آیت مذکورہ بالا میں وارد لفظ مبارک کے دو مفہوم ہیں، ایک یہ کہ بیت اللہ کے طواف کا ارادہ کرنے میں برکت اور ثواب ہے اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ جگہ تمام انسانوں کے لیے حتیٰ کہ جانوروں تک کے لیے بھی امن کی جگہ ہے کہ یہاں ہرن اور بھیڑیا ایک جگہ جمع ہو جاتے ہیں۔

ھدی للعالمین کے بھی دو مفہوم ہیں، ایک یہ کہ یہ توحید کی جانب راہنما ہے اور دوسرا یہ کہ یہ عبادت و حج اور نماز کی جانب راہنما ہے۔

فِيْهِ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ مَّقَامُ اِبْرٰهِيْمَ وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا۔ (آلِ عمران: ۹۷)

"اس میں کھلی ہوئی نشانیاں ہیں، ابراہیم کا مقام عبادت ہے اور اس کا حال یہ ہے کہ جو اس میں داخل ہوا مامون ہو گیا۔"

مقام ابراہیم

مقام ابراہیم میں آیت اور نشانی یہ ہے کہ اس مقام پر ایک پتھر ہے جس پر حضرت ابراہیمؑ کے قدموں کے نشان ہیں، اور مقام ابراہیم کے سوا اور نشانیاں یہ ہیں کہ بیت اللہ

سے خوفزدہ شخص کو امن میسر آتا ہے، بیت اللہ کو دیکھنے سے ہیبت طاری ہوتی ہے۔ پرندے خانۂ کعبہ کے اوپر سے نہیں اڑتے، یہاں سرکشی کرنے والے کو فوراً سزا ملتی ہے، چنانچہ جاہلیت کے زمانے میں اصحابِ فیل کا واقعہ پیش آیا، اسلام سے قبل کے جاہلیت کے عربوں کے دلوں میں اس کی عظمت ہونا، اور جاہلیت میں کوئی شخص خانۂ کعبہ میں آتا اور وہاں اپنے باپ یا بھائی قاتل کو دیکھتا تو وہاں قصاص کا مطالبہ نہ کرتا۔

یہی نشانیاں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے دلوں پر القا فرما دی تھیں۔

اسلام کے زمانے میں خانۂ خدا کے پرامن ہونے کے بارے میں ارشاد ہے۔

ومن دخلہ کان امنا۔ اس فقرے کے بارے میں یحییٰ بن جعدہ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ آگ سے محفوظ ہے اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ قتل سے محفوظ ہے، اس لیے کہ یہاں داخل ہونے والا احرام میں ہوتا ہے اور فتح مکہ کے موقعہ پر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلا احرام داخل ہوئے تو آپؐ نے فرمایا کہ

"میرے لیے کچھ وقت کے لیے حلال کر دیا گیا ہے، مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہیں کیا گیا تھا اور نہ میرے بعد کسی کے لیے حلال کیا جائے گا"

بعد ازاں ارشاد فرمایا۔

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔

(آل عمران : ۹۷)

"لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے"

اس آیت سے معلوم ہوا کہ خانۂ کعبہ کے قبلہ مقرر ہونے کے بعد اس کا حج فرض کیا گیا کیونکہ نماز کا حکم سنہ ۲ھ میں اور حج کی فرضیت سنہ ۶ھ میں نازل ہوئی۔

بہرحال خانۂ کعبہ سے دو عبادتوں کا تعلق ہے (نماز اور حج) نیز چونکہ حرم ہے اس لیے تمام شہروں میں ممتاز ہے۔ اس لیے پہلے ہم اس کا تذکرہ کرتے ہیں اور اس کے بعد

اس کے حرم ہونے کے بارے میں ذکر کریں گے۔

خانۂ کعبہ کی تعمیر

طوفان نوح کے بعد حضرت ابراہیمؑ نے خانۂ کعبہ کی تعمیر فرمائی، قرآن میں ارشاد ہے۔

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ۔ (البقرہ: ۱۲۷)

"اور یاد کرو، ابراہیم اور اسماعیل جب اس گھر کی دیواریں اٹھا رہے تھے تو دعا کرتے جاتے تھے۔ اے ہمارے رب، ہم سے یہ خدمت قبول فرمالے تو سب کی سننے اور سب کچھ جاننے والا ہے۔"

اس آیت سے معلوم ہوا کہ حضرت ابراہیمؑ اور حضرت اسماعیلؑ کو خانہ کعبہ کی تعمیر پر اللہ کی جانب سے مامور کیا گیا تھا، چنانچہ تعمیر کے بعد انہوں نے اس کی قبولیت کی دعا فرمائی۔

کعبہ کو کعبہ بلند ہونے کی وجہ سے کہتے ہیں، کیونکہ کعب کے معنی بلند ہونے کے ہیں، اسی بنا پر ٹخنے کو عربی میں کعب کہتے ہیں کہ یہ ہڈی ابھری ہوئی ہوتی ہے اور جب لڑکی کا سینہ ابھر آتا ہے اس وقت کہتے ہیں (کعبت الجاریۃ)

حضرت ابراہیمؑ کے بعد نو جرہم اور قوم عمالقہ اس کے متولی رہے۔ اور گردش زمانہ کے ہاتھوں ختم ہو گئے، ان کے بارے میں عامر بن حارث کا شعر ہے۔

کان لم یکن بین الحجون الی الصفا ٭ انیس ولم یسمر بمکۃ سامر

بلی نحن کنا اھلھا فابادنا ٭ صروف اللیالی والجدود العواثر

(ترجمہ) "ایسا لگتا ہے جیسے حجون اور صفا کے درمیان کبھی میرا کوئی دوست نہ رہا ہو، اور نہ کبھی مکہ میں کسی نے سر شام کوئی کہانی سنائی ہو۔ ہم ہی کبھی وہاں بستے تھے مگر گردش زمانہ اور مصیبتوں نے ہمیں تباہ کر دیا۔"

قریش نے عرب میں ترقی حاصل کی اور کھوئی ہوئی عزت کو دوبارہ پالیا تو انہیں کعبہ کی تولیت بھی مل گئی اور اس میں حکمت یہ تھی کہ اسی خاندان میں اللہ سبحانہ نے

آفتاب نبوت طلوع فرمانا تھا۔

خاندان قریش میں سے قصی بن کلاب نے پھر کعبہ کی تعمیر کی اور روم کی لکڑی اور کھجور کے پتوں کی چھت ڈالی۔ اعشی کہتا ہے۔

حلفت بثوبی راهب الشام والتی ٭ بناها قصی جده وابن جرهم

لئن شب نیران العداوة بیننا ٭ لیرتحلن منی علی ظهر شیهم

(ترجمہ) "میں شام کے راہب کی اور قصی اور اس کے دادا بنو جرہم کے بنائے ہوئے گھر کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اگر ہمارے درمیان دشمنی کی آگ بھڑک اٹھی، تو میرا دشمن میرے مقابلے سے خوف زدہ ہو کر بھاگ جائے گا۔"

قریش نے جب خانۂ کعبہ کی تعمیر کی تو اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر مبارک ۲۵ سال تھی اور آپؐ اس تعمیر میں شریک تھے۔ اس وقت کعبۃ اللہ کا دروازہ زمین کے برابر تھا ابوحذیفہ بن مغیرہ نے کہا کہ کعبہ کا دروازہ اتنا اونچا لگاؤ کہ سیڑھی سے چڑھنا پڑے تاکہ جس کو تم اجازت دو وہ اندر جا سکے اور جو بلا اجازت اندر جائے اسے تم تیر مار کر گرا دو اور اس طرح وہ اپنی غلط حرکت کی سزا بھگتے۔ چنانچہ قریش نے اس مشورہ کو قبول کیا (اور دروازہ بلند لگا دیا)۔

قریش کی اس تعمیر کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ کعبۃ اللہ منہدم ہو گیا تھا اور ایک قامت کے برابر رہ گیا تھا، قریش نے چاہا کہ اس کی دیواریں بلند کر دی جائیں، اتفاقاً اطلاع ملی کہ جدہ کے سمندر کے کنارہ پر ایک رومی کی ٹوٹی ہوئی کشتی آ لگی ہے، یہ سن کر قریش اس کے تختے اٹھا لائے۔ کعبہ میں ایک سانپ رہتا تھا لوگ اس سے خائف تھے اتفاق یہ ہے کہ وہ سانپ دیوار پر چڑھا اور اس کو کسی پرندے نے اچک لیا۔ یہ دیکھ کر قریش کے لوگ کہنے لگے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے ارادے کو پسند فرمایا ہے۔ چنانچہ انہوں نے خانۂ کعبہ کو گرا کر اس کی از سر نو تعمیر کی اور اس میں اس کی کشتی کے تختے لگائے۔

قریش کی [illegible] تک باقی رہی۔

حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی تعمیر

سنہ ۶۴ھ میں یزید بن معاویہ کے عہد میں حصین بن نمیر اور شامی لشکر نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کو کعبہ میں محصور کر دیا اور اس کے آدمیوں میں کسی نے نیزے کے سرے پر لکڑی باندھ کر آگ لگائی، ہوا سے ایک شرارہ کعبہ پر جا گرا، پردے جل گئے دیواریں پھٹ گئیں اور پتھر ادھر اُدھر جا گرے۔

اس جنگ کے خاتمے پر جب یزید بن معاویہ کا انتقال ہو گیا اور حصین بن نمیر واپس چلا گیا تو حضرت عبداللہ بن زبیر نے اپنے ساتھیوں سے کعبہ کو منہدم کر کے ازسر نو تعمیر کرنے کے بارے میں مشورہ کیا، جابر بن عبداللہ اور عبید بن عمیر نے تائید کی مگر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا "خانۂ خدا کو منہدم نہ کرو" حضرت عبداللہ بن زبیرؓ بولے۔ تم دیکھ رہے ہو کہ کبوتر بھی بیٹھتے ہیں تو پتھر گر جاتے ہیں، اور جب لوگ اپنے گھر بناتے ہیں تو خدا کا گھر کیوں تعمیر نہیں کرتے۔ میں کل سے ضرور تعمیر کا کام شروع کر دوں گا اور مجھے یہ حدیث معلوم ہوئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا۔ کہ " اگر ہم میں کبھی وسعت ہوئی تو ہم کعبہ کو ابراہیمی بنیادوں پر تعمیر کر کے اس کے دو دروازے رکھیں گے ایک شرقی اور دوسرا غربی، پھر آپ نے اسود سے پوچھا کیا تم نے اس بارے میں حضرت عائشہؓ سے بھی کچھ سنا ہے۔ انہوں نے فرمایا جی ہاں سنا ہے۔ وہ فرماتی تھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے ارشاد فرمایا تھا کہ "تمہاری قوم (قریش) کے پاس خرچ کی گنجائش نہ تھی، اس لیے اس وقت انہوں نے مختصر تعمیر کی، اگر لوگ نئے نئے مسلمان نہ ہوئے ہوتے تو میں کعبہ کو منہدم کرا کے اس کی ازسر نو تعمیر کراتا اور جو حصہ رہ گیا ہے اس کو تعمیر میں شامل کرا دیتا"۔

یہ حدیث سن کر حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے پکا ارادہ کر لیا، اور اگلے دن صبح عبید بن عمیر کے پاس آدمی بھیجا، وہاں سے جواب آیا کہ وہ سو رہے ہیں، دوبارہ بھیجا اور فرمایا بیدار کر کے ساتھ لے کر آؤ۔ اور ان کی آمد پر ان سے کہا کہ تمہیں معلوم نہیں کہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

"علماء کے چاشت کے وقت تک سوئے رہنے پر زمین اللہ کے حضور فریاد کرتی ہے۔"

حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ نے ابن زبیر رضؓ کے پاس پیغام بھیجا کہ اگر کعبہ کو منہدم کرو تو لوگوں کو بغیر قبلے کے نہ چھوڑنا، چنانچہ جب کعبہ منہدم ہوا تو لوگوں نے کہا کہ اب نماز کیسے پڑھیں، حضرت جابر رضؓ اور حضرت زید رضؓ نے فرمایا کہ اس کی سمت منہ کر کے نماز پڑھی جائے گی اور دراصل سمت ہی قبلہ ہے۔

بہر حال حضرت ابن زبیر رضؓ نے کعبہ کے چاروں طرف پردے لگوا دیئے اور حجر اسود کو ریشمی چادر میں لپیٹ کر ایک تابوت میں رکھا گیا، عکرمہ بیان کرتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ حجر اسود کی لمبائی ایک ہاتھ یا اس سے کچھ زیادہ ہے اور اس کا اندرونی حصہ چاندی کی طرح سپید ہے۔ کعبہ کے اندر جو سونے کی اشیاء تھیں وہ محافظوں کے پاس خزانے میں رکھا دی گئیں۔

تعمیر کے وقت حطیم کی طرف سے کھودا گیا تو حضرت ابراہیمؑ کی بنائی ہوئی بنیاد نظر آئی لوگوں کو جمع کر کے ان سے پوچھا کہ کیا یہی بنیاد ابراہیمؑ ہے، سب نے تصدیق کی تو اسی بنیاد پر تعمیر کرائی گئی اور حطیم میں سے چھ ہاتھ زمین شامل کر لی گئی اور تین ہاتھ چھوڑ دی گئی۔ مشرقی اور مغربی دو دروازے زمین سے ملا کر بنائے گئے، اور ایک دروازے کو داخلے کا اور دوسرے کو باہر نکلنے کا مقرر کیا گیا، دروازے پر سونے کے پترے چڑھائے گئے اور سونے کی کنجیاں بنوائی گئیں۔ ایک قریشی ابوالجہم بن حذیفہ عدوی بھی تعمیر میں شریک تھے انہوں نے بیان کیا کہ میں دو مرتبہ تعمیر کعبہ میں شریک ہوا ہوں، ایک مرتبہ لڑکپن میں جب دور جاہلیت میں کعبۃ اللہ کی تعمیر ہوئی تھی اور دوسری مرتبہ اب زمانہ اسلام میں جب کہ میں بہت ہی بوڑھا ہو چکا ہوں۔

زبیر بن بکار کا بیان ہے کہ عبداللہ بن زبیر کو حطیم میں ایک قبر کے اوپر سبز پتھر کے ٹکڑے نظر آئے، عبداللہ بن [illegible] نے کہا کہ یہ حضرت اسماعیلؑ کی قبر ہے، یہ سن کر ابن زبیر رضؓ نے ان پتھروں کو

نہیں چھیڑا۔

ابن زبیر کے عہد میں یہ تعمیر اسی طرح رہی، پھر حجاج نے عبداللہ بن زبیرؓ پر حملہ کیا اور انہیں مسجد میں محصور کر کے منجنیق نصب کی اور کعبۃ اللہ پر سنگ باری کی جس سے کعبہ کی دیواریں پھٹ گئیں تو عبدالملک بن مروان کے حکم سے حجاج نے کعبۃ اللہ گرا کر پھر سے تعمیر کرائی اور حطیم کو خارج کر کے پھر سے ان بنیادوں پر تعمیر کیا جن پر قریش نے کیا تھا، اور انہی بنیادوں پر آج تک موجود ہے۔ عبدالملک بن مروان نے کہا تھا کہ کاش عبداللہ بن زبیر کعبہ کی تعمیر میرے حکم سے کراتے۔

غلاف کعبہ

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سب سے پہلے سعد یمانی نے کعبہ پر غلاف چڑھایا۔ اس کے بعد جناب نبی کریمؐ نے خود یمنی کپڑے کا غلاف چڑھایا اس کے بعد حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عثمانؓ نے قباطی کپڑے کا غلاف چڑھایا، پھر یزید بن معاویہؓ نے دیباج خسروانی کا غلاف چڑھایا۔ محارب بن دثار کا بیان ہے کہ سب سے پہلے دیباج کا غلاف خالد بن جعفر بن کلاب نے چڑھایا، اس نے دراصل ایک تجارتی قافلہ لوٹا تھا اس میں دیباج کے تھان تھے جنہیں اس نے کعبہ پر چڑھا دیا۔ بعد ازاں زبیرؓ نے اور حجاج نے دیباج کے کپڑے کا غلاف چڑھایا، پھر بنو امیہ نے ان حلّوں کا غلاف چڑھانا شروع کیا جو اہل نجران بطور تاوان جنگ ادا کیا کرتے تھے۔

متوکل نے اپنے عہد میں کعبہ کی دیواروں پر سنگ مرمر لگایا اور ان کے درمیان چاندی کا جوڑ لگایا اور تمام چھت دیواروں اور ستونوں پر سونا چڑھا کر ستونوں کو دیباج سے آراستہ کیا اور اس کے عباسی عہد میں ہمیشہ دیباج چڑھایا جاتا رہا۔

مسجد حرام کی توسیع

عہد نبوتؐ اور حضرت صدیقؓ کے عہد تک صحن کعبہ کے گرد کوئی دیوار نہیں تھی۔

مکانات خرید کر انہیں گرا کر مسجد میں شامل کر دیا اور مسجد کی توسیع کر دی، بعض لوگوں نے اپنے مکانات فروخت کرنے میں تأمل کیا تو حضرت عمرؓ نے زیادہ قیمت پر خرید ے اور چاروں طرف قد آدم دیوار بنائی گئی اور اس پر چراغ رکھے گئے۔

جب حضرت عثمانؓ کا عہد آیا تو انہوں نے بھی گردو پیش کے مکانات خرید کر انہیں مسجد حرام میں شامل کرنا چاہا تو لوگوں نے کعبہ کے پاس جمع ہو کر داویلا کیا، اس پر حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میرے تحمل کی وجہ سے تمہیں یہ جسارت ہوتی ہے ورنہ تمہی تو تھے کہ عمرؓ کے کہتے ہی تم نے اپنے مکانات دے دیئے تھے آپؓ نے ان لوگوں کو قید کر دیا اور بعد ازاں عبداللہ بن خالد بن اسد کی سفارش پر چھوڑ دیا۔

حضرت عثمانؓ نے مسجد حرام میں توسیع بھی کی اور سب سے پہلے آپ ہی نے مسجد حرام کے سامنے محراب دار دالان بنوائی۔

ولید بن عبدالملک نے مسجد کو مزید وسیع کیا، اس نے قیمتی پتھر اور سنگ مرمر کے ستون لگوائے بعد ازاں منصور نے مسجد میں اور اضافہ (اور مزید تعمیری) کام کیا اور اس کے بعد مہدی نے توسیع کی جو ہمارے زمانے تک موجود ہے۔

مکہ مکرمہ کی شہری آبادی۔

ابتداءً مکہ مکرمہ میں مکان نہیں تھے بعد ازاں بنو جرہم اور عمالقہ کے بعد قریش کا طریقۂ کار یہ رہا کہ چارے اور پانی کی تلاش میں اِدھر اُدھر تو پھرتے رہتے مگر کعبہ سے اپنی نسبت اور حرم کی تولیت کے باعث حدود حرم سے باہر نہ جاتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ خدمتِ حرم کی بنا پر ایک نہ ایک دن انہیں کوئی مقام اور مرتبہ حاصل ہو گا، بہر حال ان کی افرادی قوت بڑھتی گئی اور وہ ایک شہری ریاست میں ڈھلتے گئے اور انہیں مزید یہ یقین حاصل ہو گیا کہ ہم عنقریب تمام اہل عرب پر فوقیت حاصل کر لیں گے۔ اس وقت کے اہل دانش و بینش کی رائے یہ تھی کہ یہ ترقی اور عروج اس امر کا پتہ دیتا ہے کہ جلد ہی ایک نئے دین کے ساتھ ایک نبی مبعوث ہونے والا ہے اور ان کا خیال اس لیے جاگزیں ہو گیا تھا کہ وہ کعبہ کی خدمت بڑے خلوص اور

شیفتگی سے انجام دے رہے تھے۔ یہ خیال سب سے پہلے کعب بن لوی بن غالب کو آیا۔ اس واقعہ کی تفصیل یہ ہے کہ ہر جمعہ کو قریش کعب کے پاس جمع ہوتے اور وہ ان کے سامنے تقریر کرتا، دور جاہلیت میں جمعہ کے دن کا نام عروبہ تھا اور یہ کعب ہی تھا جس نے اس کا نام جمعہ رکھا۔

زبیر بن بکار کے بیان کے مطابق اس کی ایک تقریر حسب ذیل ہے۔

"اے لوگو، سنو، سیکھو، اور سمجھو، اور یہ جان لو کہ ہر رات بیت جانے والی اور ہر دن گزر جانے والا ہے۔ زمین فرش کی طرح بچھی ہوئی اور پہاڑ میخوں کی طرح نسب ہیں، آسمان ایک عمارت کی طرح ڈھکا ہوا اور ستارے راستہ معلوم کرنے کے لیے علامات ہیں پہلے لوگ بھی بعد والوں کی طرح ہیں، اور سب مخلوقات نر و مادہ جوڑے جوڑے ہیں، پریشانی کا وقت آیا چاہتا ہے اس لیے صلہ رحمی کرو، درماندوں کی حفاظت کرو، اپنے مالوں کی حفاظت کرو کیا تم نے ہلاک شدہ کو واپس ہوتے ہوئے اور مردہ کو زندہ ہوتے ہوئے دیکھا ہے۔ اصل گھر تمہارے سامنے ہے اور حقیقت وہ نہیں ہے جس کا تم دعوی کرتے ہو اپ حرم کو آراستہ کرو اور اس کی تعظیم کرو اور اس سے قوت پاؤ۔ کوئی بڑی خبر آنے والی ہے اور کوئی برگزیدہ پیغمبر مبعوث ہونے والا ہے۔ پھر اس نے یہ اشعار پڑھے"

نہار ولیل کل یوم بحادث ۔ سواء علینا لیلها ونهارها
یثوبان بالاحداث فینا تاوبا ۔ وبالنعم الضافی علینا ستورها
صروف وانباء تقلب اهلها ۔ لها عقد ما یستحیل مریرها
علی غفلة یاتی النبی محمد ۔ فیخبر اخبارا صدوقا خبیرها

(ترجمہ) "آنے والے شب و روز نئے نئے واقعات اور ہمارے لیے بکثرت نعمتیں لے کر آئیں گے۔ گردش روزگار سب کچھ الٹ کر رکھ دے گی اور ایسی پیچیدگیاں در پیش ہوں گی جن کا کوئی حل نہیں ہوگا۔

پھر اچانک خدا کا نبی محمدؐ مبعوث ہوگا جو لوگوں کو سچی خبریں سنائے گا"

اس کے بعد اس نے کہا قسم بخدا اگر اس وقت میں سلامت رہا تو میں خوب اکڑ کر چلوں گا۔ پھر یہ شعر پڑھا۔

یا لیتنی شاھد فحواء دعوتہ ❊ حین العشیرۃ تبغی الحق خذلانا

(ترجمہ) "کاش میں اس کی دعوت کے وقت موجود ہوں جب اس کے اہل خاندان سچائی کو ذلیل کریں گے"

بالآخر دلوں میں آنے والے یہ خیالات اور عقل میں سما جانے والے یہ تصورات ایک حقیقت بن کر ظاہر ہو گئے۔

بہر حال قصی بن کلاب قریش کا سردار بنا اس نے مکہ میں دار الندوہ بنایا، جہاں قریش کے معاملات کا تصفیہ کیا جاتا، یہیں مشورے کیے جاتے اور جنگوں کے علم باندھے جاتے تھے، کلبی کہتے ہیں، کہ باقاعدہ مکان کی صورت میں مکہ میں دار الندوہ پہلا مکان تھا، اسی کو دیکھ کر لوگوں نے رہنے کے لیے بھی مکان بنائے اور جس قدر عہد اسلام قریب آتا گیا ان کی قوت و شوکت اور افرادی قوت میں اضافہ ہوتا گیا۔ اور سارا عرب ان کے زیر اثر آگیا اور ریاست و اقتدار کا قریش کا خواب پورا ہو گیا۔

فتح مکہ مکرمہ

اور پھر اللہ سبحانہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا، ان میں سے جن کو خدا نے توفیق دی وہ ایمان لے آئے اور باقی عداوت اور دشمنی پر اتر آئے، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بہت زیادہ اذیت پہنچنے لگی تو آپؐ نے مدینہ منورہ ہجرت فرمائی اور آٹھ سال بعد فتح و نصرت کے ساتھ دوبارہ مکہ تشریف لائے۔

یہ مسئلہ اختلافی ہے کہ مکہ مکرمہ بذریعہ صلح حاصل ہوا، یا بزور بازو اور قوت کے ذریعے البتہ یہ بات طے ہے کہ آپؐ نے وہاں سے نہ کوئی مال غنیمت لیا اور نہ ان لوگوں کے اہل و عیال کو گرفتار کیا۔ امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی رائے

یہ ہے کہ آپؐ نے بزورِ شمشیر مکہ مکرمہ فتح کیا، اور مالِ غنیمت معاف فرما دیا اور اہل و عیال کو بطورِ احسان چھوڑ دیا۔ کیونکہ امام جب کسی شہر میں فاتحانہ داخل ہو تو اسے مالِ غنیمت معاف کر دینے اور دشمنوں کے اہل خاندان سے درگزر کر دینے کا اختیار ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آپؐ ابوسفیان کے ساتھ صلح کے نتیجے میں مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے۔ اس صلح کی شرط یہ تھی کہ جو شخص کعبہ کے پردوں سے لپٹ جائے یا گھر کا دروازہ بند کر لے یا ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو جائے وہ مامون ہے۔ البتہ چھ آدمی اس سے مستثنیٰ تھے، جنہیں ہر جگہ قتل کر دینے کا حکم تھا اور جن کے نام پہلے آ چکے ہیں۔ صلح ہی کی وجہ سے نہ آپؐ نے غنیمت لی اور نہ اہل و عیال کو قید کیا، ورنہ فاتحانہ داخل ہونے کی صورت میں امام کو ان کے چھوڑنے کا اختیار نہیں ہے اس لیے کہ ان سے حقوق اللہ اور غانمین کے حقوق متعلق ہیں۔

چونکہ فتح مکہ کے موقع پر غنیمت نہیں لی گئی اس لیے مکہ کی زمین عشری ہو گئی اور اس پر خراج مقرر نہیں کیا گیا۔ مکہ کے مکانات کی فروخت اور ان کے کرائے پر دینے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر حج کا زمانہ نہ ہو تو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا دونوں امور جائز ہیں لیکن حج کے دنوں میں دونوں جائز نہیں ہیں اس لیے کہ مجاہد سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "مکہ محترم جگہ ہے اس کے گھروں کی فروخت اور مکانوں کو کرایہ پر دینا جائز نہیں ہے"۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا دونوں جائز ہیں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد ان لوگوں کو ان کے مکانات میں مقیم رہنے دیا اور وہ اسلام سے پہلے بھی اور اسلام کے بعد بھی مکانوں کی خرید و فروخت کرتے رہے۔ خود دارالندوہ جو مکہ کا پہلا مکان ہے قصی کے بعد عبدالدار بن قصی کو ملا اور حضرت معاویہؓ نے اسے عکرمہ بن عامر بن ہشام بن عبدالدار بن قصی سے خرید کر دارالامارت بنا دیا، اس معاملے کا سب کو علم

تھا مگر صحابہؓ میں سے کسی نے بھی ناپسندیدگی کا اظہار نہیں کیا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے حرم میں توسیع کے لیے مکانات خریدے تھے اور اُن مالکوں نے اپنے مکانوں کی قیمتیں وصول کی تھیں، اگر یہ حرام ہوتا تو یہ دونوں خلیفہ مسلمانوں کا مال تعمیر حرم میں کیونکر خرچ کرتے۔ اس کے بعد سے خرید و فروخت کا سلسلہ جاری ہے جس کی بنا پر یہ ایسا اجماع بن گیا جس کی لوگوں نے اتباع کی ہے۔

جہاں تک مجاہد سے مروی مذکورہ بالا روایت کا تعلق ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مکہ کے لوگوں کو اہل مکہ ہی کو مکانوں کی فروخت درست نہیں ہے اور اس سے یہ تنبیہ مقصود ہے کہ یہ غنیمت نہیں ہیں کہ ہم ان کے مالک ہوں اور یہی وجہ کرایہ پر نہ دینے کی ہے۔

حدودِ حرم

مکہ مکرمہ اور اس کے چاروں طرف کا علاقہ حرم ہے اور اس کی حدود مدینہ منورہ کے راستے میں مقام تنعیم سے ذرا پہلے بنی نفار کے مکانات تک ہے جو تین میل کا فاصلہ ہے۔ عراق کی سمت پہاڑ کی گھاٹی کے موڑ یعنی سات میل تک ہے، جعرانہ کے راستے میں عبداللہ بن خالد کے خاندان سے منسوب گھاٹیوں یعنی نو میل تک ہے۔ اور طائف کے راستے میں بطن عرفہ تک یعنی سات میل تک ہے اور جدہ میں طریق عشائر تک یعنی دس میل تک ہے۔

اس تمام علاقے کو اللہ سبحانہٗ نے اس کی عظمت کی بنا پر حرم قرار دیا ہے اور اس کو تمام شہروں سے ممتاز فرما دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔

وَاِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَّارْزُقْ اَهْلَهٗ مِنَ الثَّمَرٰتِ۔ (البقرہ: ۱۲۶)

"اور یہ کہ ابراہیمؑ نے دعا کی، اے میرے رب اس شہر کو امن کا شہر بنا دے اور اس کے باشندوں میں سے جو اللہ اور آخرت کو مانیں انہیں ہر قسم کے پھلوں کا رزق دے"

بلد آمن سے مراد مکہ مکرمہ ہے ۔ چونکہ یہ وادی زراعت سے بالکل خالی تھی، اس لیے حضرت ابراہیمؑ نے اللہ سبحانہ، سے یہاں کے باشندوں کے لیے امن اور فراخی کی دعا فرمائی ۔ یہ دعا مقبول ہوئی اور اللہ نے اس جگہ کو ایسی محترم جگہ اور ایسا پرامن مقام بنا دیا کہ ہر طرف سے لوگ یہاں آنے لگے اور ہر قسم اور ہر جگہ کے پھل یہاں دستیاب ہونے لگے ۔

اس بارے میں اختلاف ہے کہ مکہ مکرمہ اور اس کے گرد و پیش کا علاقہ حضرت ابراہیمؑ کی دعا کے نتیجے میں حرم بنایا گیا یا پہلے ہی سے حرم تھا۔ ایک رائے یہ ہے کہ آپؑ کی دعا سے پہلے ہی سے حرم تھا اور جابر حاکموں اور چڑھائی کرنے والوں اور زلزلوں اور زمین کے دھنس جانے کے واقعات سے محفوظ تھا اور حضرت ابراہیمؑ کی دعا سے خشک سالی اور قحط سے بھی مامون ہو گیا۔ اور یہاں کے باشندوں کو ہر پھل میسر آنے لگا۔ کیونکہ ابو شریح الخزاعی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقعے پر خطبہ دیا اور فرمایا۔

"اے لوگو! اللہ سبحانہ، نے زمین و آسمان کی تخلیق کے ساتھ ہی مکہ مکرمہ کو حرم بنا دیا تھا اور تا قیامت یہ حرم ہی رہے گا، جو شخص اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ یہاں کسی کا خون بہائے یا درخت کاٹے ۔ میرے بعد یہ جگہ کسی کے لیے حلال نہیں ہے میرے لیے بھی کچھ دیر کے لیے اس لیے حلال ہوا کہ خدا یہاں کے باشندوں پر ناراض ہوا، مگر اب پھر یہ حرم اور جائے امن ہے، خبردار جو لوگ یہاں موجود ہوں، وہ دوسروں کو بھی مطلع کر دیں، اگر کوئی شخص یہ کہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں قتل کیا ہے تو اس سے کہو کہ اللہ نے کچھ وقت کے لیے اپنے رسول کے لیے حلال کر دیا تھا۔ اور تمہارے لیے حلال نہیں کیا"

دوسری رائے یہ ہے کہ مکہ مکرمہ پہلے مدینہ منورہ کی طرح حلال تھا اللہ تعالیٰ نے

حضرت ابراہیمؑ کی دعا کی بنا پر مکہ کو حرم بنایا جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی بنا پر مدینہ کو حرم بنایا، اس امر کی تائید حضرت ابو ہریرہؓ کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ "حضرت ابراہیمؑ اللہ کے بندے اور اس کے رسول تھے، میں بھی اللہ کا بندہ اور اس کا رسول ہوں، انہوں نے مکہ مکرمہ کو حرم قرار دیا میں دونوں پتھریلی وادیوں کے درمیان مدینہ کو حرم قرار دیتا ہوں، نہ درخت کاٹا جائے، نہ شکار کیا جائے اور نہ قتال کیا جائے البتہ اونٹ کے چارے کی اجازت ہے۔"

حرم کے احکام

حرم کے خاص احکام پانچ ہیں۔

۱۔ کوئی بیرونی شخص حج یا عمرہ کا احرام باندھے بغیر داخل نہ ہو۔ یعنی حرم سے باہر سے آنے والا شخص احرام ہی باندھ کر آسکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی آنے والے نے حج یا عمرے کا ارادہ نہیں کیا ہے تو وہ بغیر احرام بھی حرم میں داخل ہو سکتا ہے۔ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتح مکہ کے وقت بغیر احرام کے داخل ہونا اور آپؐ کا یہ فرمانا کہ میرے لیے تھوڑی دیر کے لیے حرم حلال کیا گیا ہے اور میرے بعد کسی کے لیے حلال نہیں ہے یہ دلالت کرتا ہے کہ باہر سے آنے والے پر احرام کی حالت میں حرم میں آنا لازم ہے۔ لیکن جو لوگ کثرت سے آمد و رفت رکھیں جیسے لکڑہارے اور پانی لانے والے تو وہ اس حکم سے مستثنیٰ، کیونکہ ان کو صبح و شام آنے جانے کی ضرورت ہوتی ہے اور اگر ان پر بھی احرام کی پابندی رکھی جائے تو وہ مشقت میں پڑ جائیں اس لیے فقہائے مکہ نے ان کے بلا احرام داخلے کو جائز قرار دیا ہے اور ان میں اور دوسرے لوگوں میں فرق روا رکھا ہے۔

اگر کوئی شخص بلا احرام حرم میں داخل ہو تو وہ گنہگار ہوگا اور اس پر کوئی قضا یا قربانی لازم نہیں ہے قضا میں تو اشکال یہ ہے کہ اگر یہ شخص باہر جا کر اور احرام کے ساتھ داخل ہو تو یہ احرام اسی آمد کا ہو جائے گا نہ کہ پہلی آمد کی قضا کا، اس لیے قضا نہیں ہو

سکتی اور قربانی اس لیے لازم نہیں آئے گی کہ قربانی دراصل حج کی کسی کوتاہی کی تلافی کے لیے ہوتی ہے نہ کہ اصل حج کے لیے۔

دوسرا حکم یہ ہے کہ باشندگان حرم سے جنگ نہ کی جائے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حرام قرار دیا ہے اور اگر حرم کے باشندے اہل حق مسلمانوں سے بغاوت کر دیں تو بھی بعض فقہاء کے نزدیک ان سے جنگ جائز نہیں ہے۔ البتہ ان پر اس طرح محاصرہ تنگ کیا جائے کہ وہ بغاوت سے رجوع کر کے اہل حق میں داخل ہو جائیں۔ مگر اصل فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اگر جنگ کے بغیر چارۂ کار نہ ہو تو ان سے جنگ کی جا سکتی ہے کیونکہ اہل بغاوت سے جنگ کرنا حقوق اللہ میں سے ہے جس کو رائگاں جانے دینا جائز نہیں ہے۔ بلکہ حرم میں حقوق اللہ کی حفاظت دوسرے مقامات سے زیادہ ہونی چاہیے۔

جہاں تک حرم میں حدود کے اجراء کا تعلق ہے تو امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ حرم کے اندر حدود جاری کی جائیں گی خواہ ارتکاب جرم حرم میں ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، اور امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر ارتکابِ جرم حرم کی حدود کے اندر ہوا ہو تو حد جاری کی جائے گی ورنہ اگر مجرم نے حرم سے باہر ارتکابِ جرم کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے لی ہو تو اس پر حرم میں حد جاری نہ کی جائے بلکہ اسے حرم سے نکلنے پر مجبور کیا جائے اور حرم سے نکلنے کے بعد اس پر سزا جاری کی جائے۔

تیسرا حکم یہ ہے کہ حرم کی حدود کے اندر جانوروں کا شکار، خواہ یہ جانور حرم ہی کے ہوں یا باہر سے آگئے ہوں، محرم اور غیر محرم دونوں پر حرام ہے۔ اگر کوئی شخص حدودِ حرم میں کسی جانور کو پکڑ لے تو اس پر اس کا چھوڑنا لازم ہے، اگر اس کے ہاتھ سے جانور کی جان جاتی رہے تو محرم کی طرح اس کا تاوان ادا کرے اور اسی طرح حرم کے اندر کھڑا ہو کر حرم سے باہر کے جانور کا شکار کرے تو بھی تاوان دے گا، کیونکہ شکاری حرم کے اندر ہے اور اسی طرح اگر حرم سے باہر کھڑا ہو کر حرم کے اندر کے جانور کا شکار کرے تو بھی تاوان لازم آئے گا کیونکہ شکار حرم کے اندر ہے۔

اگر حدود حرم سے باہر شکار کر کے حرم میں لے آئے تو امام شافعیؒ کے نزدیک اسے کھا سکتا ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا کھانا جائز نہیں ہے۔

حدودِ حرم کے اندر موذی جانوروں درندوں اور حشرات الارض کو مار دینا ممنوع نہیں ہے۔

چوتھا حکم یہ ہے کہ حرم کی حدود کے اندر خودرو درختوں کا کاٹنا ناجائز ہے لیکن انسانوں کے لگائے ہوئے درختوں کا کاٹنا ممنوع نہیں ہے، جیسا کہ پالتو جانوروں کو ذبح کرنا ممنوع نہیں ہے اور گھاس چرانا ممنوع نہیں ہے۔ بہر حال جن درختوں کا کاٹنا ممنوع ہے ان کے قطع کرنے پر تاوان لازم آئے گا، کسی بڑے درخت کے کاٹ دینے پر گائے کی قربانی لازم آئے گی اور چھوٹے درخت کے کاٹنے پر بکری کی قربانی دینا ہوگی، مگر شاخیں کاٹنے سے کوئی قربانی عائد نہیں ہوتی لیکن تنے کے قطع کر دینے کے بعد جو باقی رہ جائے اس کے کاٹنے پر قربانی لازم آجائے گی۔

پانچواں حکم یہ ہے کہ غیر مسلم ذمی ہو یا معاہد حرم میں نہیں داخل ہو سکتا، یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہاں مستقل قیام نہ کریں تو محض جانا جائز ہے لیکن اللہ سبحانہ کا فرمان ہے۔

إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ۔

(التوبہ : ۲۸)

"مشرکین ناپاک ہیں، لہٰذا اس سال کے بعد یہ مسجد حرام کے قریب پھٹکنے نہ پائیں"

اس آیت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مشرکین کا حرم میں داخلہ ممنوع ہے لہٰذا اگر کوئی مشرک بلا اجازت داخل ہو جائے تو اسے سزا دی جائے گی مگر اس سزا میں قتل نہیں کیا جانا اور اگر وہ باجازت داخل ہو تو اسے کوئی سزا نہیں دی جائے گی، البتہ اجازت دینے والا ضرور جواب دہ ہوگا، بلکہ مناسب ہو تو

اسے سزا بھی دی جائے، اور مشرک کو حفاظت کے ساتھ حدودِ حرم سے نکال دیا جائے اور اگر کوئی مشرک اس ارادے سے داخل ہونا چاہے کہ وہ اسلام قبول کرلے گا تو اسے بھی روکا جائے اور وہ پہلے اسلام لائے اور پھر داخل ہو۔

اگر کوئی مشرک حدودِ حرم میں مر جائے تو اسے حرم کی حدود میں دفن نہیں کیا جائے گا، اور اگر کسی وجہ سے دفن کر دیا گیا تو بعد میں نکال کر حدودِ حرم سے باہر دفن کر دیا جائے، اور اگر لاش خراب ہو گئی ہو تو پھر منتقل نہ کیا جائے اور اس کو اسی طرح رہنے دیا جائے جس طرح دورِ جاہلیت کے مدفون مردے رہنے دیئے گئے تھے۔

حرم کے علاوہ دیگر مساجد میں داخل ہو کر اگر غیر مسلم مسجد کی بے ادبی کے مرتکب نہ ہوں تو داخلے کی اجازت ہے۔ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک کسی صورت میں مسجد میں داخلے کی اجازت نہیں ہے۔

سرزمین حجاز

اصمعی نے بیان کیا ہے کہ حجاز کو حجاز اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ نجد اور تہامہ کے درمیان واقع ہے۔ کلبی کہتے ہیں کہ اس علاقے کا نام حجاز اس لیے ہے کہ یہ پہاڑوں میں رکا ہوا ہے۔ حرم کے علاوہ باقی علاقوں سے اس کو چار امتیازی خصوصیات حاصل ہیں۔

۱۔ کوئی مشرک، ذمی یا معاہد حجاز کو وطن نہیں بنا سکتا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ مگر عبید اللہ بن عتبہ بن مسعود، حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وصیت فرمائی تھی کہ

"جزیرہ نمائے عرب میں دو مذہب جمع نہ ہوں"

اور حضرت عمرؓ نے ذمیوں کو حجاز سے نکال دیا تھا، اور تاجروں اور صناعی کرنے والوں کے لیے تین روز قیام کی مدت مقرر فرمائی تھی، اس مدت سے

زیادہ انہیں ٹھہرنے کی اجازت نہیں تھی، آپؐ کے بعد اسی قانون پر عمل ہوتا رہا، اس لیے یہی قانون ہوگا کہ سرزمین حجاز میں غیر مسلم تین روز سے زیادہ قیام نہ کرے ورنہ وہ سزا کا مستوجب ہوگا، البتہ وہ ایک جگہ پر تین روز قیام کر کے دوسری جگہ تین روز قیام کر سکتا ہے۔

۲۔ غیر مسلموں کے مردے حجاز میں دفن کرنا درست نہیں ہے اور اگر کر دیں تو دوسری جگہ منتقل کر دیئے جائیں گے اگر مسافت زیادہ ہو اور اس کے لے جانے میں لاش کے خراب ہو جانے کا اندیشہ ہو تو دفن کر سکتے ہیں۔

۳۔ سرزمین حجاز میں مدینہ منورہ (دونوں پتھریلی وادیوں کے اندر کا حصہ) حرم قرار دیا گیا ہے، ان حدود میں شکار کرنا اور درخت کاٹنا ممنوع ہے۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک مدینہ منورہ دوسرے شہروں کی طرح ہے مگر حضرت ابوہریرہ رض کی جو حدیث پہلے گزر چکی ہے وہ اس امر کی دلیل ہے کہ مدینہ منورہ محفوظ حرم ہے اور اگر کوئی شخص حرم مدینہ میں شکار کرے یا درخت کاٹے تو بعض فقہاء کے نزدیک اس کے کپڑے چھین لیے جائیں، اور بعض کے نزدیک اس کو تعزیری سزا دی جائے۔

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مکہ مکرمہ فتح کرنے کے لحاظ سے ارض حجاز کی خصوصیت کی دو صورتیں ہیں ایک تو وہ صدقات ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کے دو حق کے طور پر ملے۔ ایک حق آپؐ کو فئے اور غنیمت کے خمس کا خمس ملا اور دوسرا حق اس فئے کے چار خمس جو اللہ سبحانہٗ نے بغیر جہاد آپ کو عطا فرمائے۔ ان دونوں حقوق میں سے آپؐ نے صحابہ رض کو بھی عطا فرمایا اور اپنے ذاتی اخراجات، تحائف اور مسلمانوں کے مصالح میں بھی صرف فرمایا۔ آپؐ کی رحلت کے بعد ان حقوق کے بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں بعض کے نزدیک یہ میراث ہے وارثوں میں تقسیم کر کے ان کو مالک بنا دینا چاہیے۔ اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ آپؐ کے بعد یہ امام کا حق ہے تاکہ وہ اسے ملکی

تحفظ اور جہاد میں صرف کرے اور جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ یہ اراضی محفوظ اور ان کی منفعت مخصوص ہے اور ان کی آمدنی کو مصالح عامہ میں صرف کیا جانا چاہیے۔

آپؐ کے صدقات کے سوا تمام علاقہ عشری ہے اور اس پر خراج نہیں لیا جائے گا، کیونکہ کچھ زمینیں تو غنیمت تھیں جو اہلِ غنیمت کی ملکیت بن گئی تھیں اور باقی لوگ وہاں رہتے ہوئے مسلمان ہوگئے تھے اور ان دونوں ہی صورتوں میں عشر لازم ہوتا ہے۔

صدقاتِ رسالت

وہ اراضی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حصے میں اور آپؐ کی ملکیت میں آئیں، درج ذیل آٹھ ہیں۔

سب سے پہلی زمین جو آپؐ کی ملکیت میں آئی وہ مخیریق یہودی کی وصیت کے ذریعے آئی تھی۔ یہ بنو نضیر کا ایک جید عالم تھا، غزوۂ احد کے موقعے پر ایمان لایا، اس کے پاس سات زمینیں تھیں، جن کے نام یہ ہیں:- بیت ۔ صافیہ ۔ دلال ۔ حسنی ۔ برقہ ۔ اعراف ۔ مسربہ ۔ اس نے اسلام لانے کے بعد ان زمینوں کی آپؐ کے نام وصیت کردی اور جنگ احد میں شہید ہوگیا۔

دوسری مدینہ منورہ کی وہ زمین جو بنو نضیر سے حاصل ہوئی یہ سب سے پہلا مال فئے تھا جو اللہ سبحانہٗ نے آپؐ کو عطا فرمایا، آپؐ نے بنو نضیر کو وہاں سے جلاوطن کردیا، انہیں قتل کرنے کی ممانعت فرمائی اور انہیں یہ اجازت رہی کہ وہ علاوہ ہتھیاروں کے جو بھی سامان اونٹوں پر لے جاسکیں لے جائیں۔ چنانچہ یہ لوگ خیبر اور شام جا بسے۔

غرض بنو نضیر کے جانے کے بعد ان کی زمین آپؐ کے پاس آگئی، صرف یامین بن عمیر اور ابو سعد بن وہب کا تمام مال و جائدادیں ان ہی کے پاس رہیں کیونکہ یہ دونوں فتح کے سے قبل مسلمان ہو گئے تھے

ان زمینوں کے علاوہ باقی مال آپؐ نے مہاجرین میں تقسیم فرما دیا اور انصار میں سے سہل بن حنیف اور ابو دجانہ سماک بن خرشہ کو بھی حصہ دیا، چونکہ ان دونوں حضرات نے آپؐ کے سامنے مفلسی کا حال بیان کیا تھا اس لیے آپؐ نے ان کو بھی حصہ دیا۔ باقی زمینیں آپؐ کے صدقات قرار دی گئیں، آپؐ ان کی آمدنی حسب منشاء خرچ فرماتے اور اسی میں سے ازواج مطہرات کو دیتے۔ بعد از اں حضرت عمرؓ نے حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ کو ان اراضی کا متولی بنا دیا تاکہ وہ انہیں ان کے مصارف میں خرچ کر سکیں۔

خیبر کی زمین

تیسری، چوتھی اور پانچویں زمین دراصل خیبر کے تین قلعے ہیں، خیبر میں کل آٹھ قلعے تھے۔ ناعم، قموص، شق، النطاطہ، الکتیبہ، الوطیح، السلالم، اور صعب بن معاذ کا قلعہ۔ نبی کریمؐ نے اولاً قلعہ ناعم کو فتح فرمایا، محمد بن مسلمہ کا بھائی محمود اسی وقت مقتول ہوا تھا، اس کے بعد قموص فتح ہوا، یہ ابن ابی حقیق کا قلعہ تھا اور اس کی سبایا میں سے آپؐ نے صفیہ بنت حیی بن اخطب کو منتخب فرمایا۔ پہلے حضرت صفیہ کنانہ بن ربیع بن ابی حقیق کے پاس تھیں آپؐ نے انہیں آزاد کر کے خود نکاح فرمایا اور ان کی آزادی کو مہر قرار دیا۔ اور اس کے بعد آپؐ نے صعب بن معاذ کا قلعہ فتح فرمایا۔ یہ خیبر کے علاقے کا سب سے بڑا قلعہ تھا اور اس میں مویشی، پیداوار اور بکثرت مال موجود تھا، اس کے بعد شق، نطاۃ اور کتیبہ فتح ہوئے اور یہ چھ قلعے بزور فتح ہوئے اور وطیح اور سلالم خیبر کی آخری فتوحات ہیں جو صلح سے فتح ہوئے کیونکہ آپؐ نے کچھ روز تک محاصرہ کیے رکھا یہاں تک کہ یہاں کے لوگوں نے درخواست کی کہ ہمیں بحفاظت یہاں سے جانے دیں، آپؐ نے اس کو قبول فرمایا۔

ان آٹھوں قلعوں میں سے تین قلعے وطیح، کتیبہ اور سلالم آپؐ نے اپنے پاس رکھے، کتیبہ کو آپؐ نے غنیمت کے خمس کے طور پر لیا اور وطیح اور سلالم اللہ تعالیٰ نے [illegible] نے کی بنا پر آپؐ کو بطور فیئے عطا فرمائے۔

بہر حال یہ تینوں قلعے آپ کو خمس اور فئے کے طور پر ملے اور یہ آپ کے صدقات میں داخل ہوئے اور باقی پانچ قلعے اور ان کے ساتھ وادیٔ خیبر وادی سریر اور وادی خاصر کو غنیمت پانے والوں میں اٹھارہ حصے کر کے تقسیم کیا گیا۔ کل اہل حدیبیہ جن کو حصہ دیا جانا تھا خواہ وہ خیبر کی جنگ میں شریک ہوئے یا نہیں ہوئے ایک ہزار چار سو تھے۔ اور جو جنگ خیبر میں شریک نہیں ہوئے تھے وہ جابر بن عبداللہ تھے، ان کو بھی شرکائے خیبر کے برابر حصہ دیا گیا۔ ان حصہ پانے والوں میں دو سو سوار تھے جنہیں چھ سو حصے دئیے گئے، یہ کل ایک ہزار آٹھ سو حصے گویا ایک سو پہ ایک حصہ دیا گیا اور اس طرح کل اٹھارہ حصے ہوئے۔

باغ فدک

چھٹی زمین باغ فدک کا نصف حصہ تھا۔ اس زمین کا واقعہ یہ ہوا تھا کہ خیبر کی فتح کے بعد اہل فدک آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور محیصہ بن مسعود کی سفارش پر اس امر پہ صلح کی کہ فدک کی نصف زمین اور اس کی کھجوریں آپ کی ہوں گی اور نصف زمین اور کھجوریں اہلِ فدک کی ہوں اور آپ نے اس پہ ان سے صلح فرمالی۔

حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں جب ذمیوں کو سرزمین حجاز سے نکالا تو فدک کی زمین کی آدھی قیمت یعنی ساٹھ ہزار درہم ان کے حوالے کر دی اور ان کو بھی بے دخل کر دیا۔ اس قیمت کا تعین مالک بن تیہان، سہل بن حشمہ اور زید بن ثابت تھے۔

اس کے بعد آدھا فدک تو بدستور آپ کے صدقات کا حصہ رہا اور باقی آدھا (جو حضرت عمرؓ نے خریدا تھا) عام مسلمانوں کے لیے وقف ہو گیا، مگر بعد میں سارا فدک ہی عام مسلمانوں کا وقف ہو گیا۔

وادی قری

ساتویں زمین وادی قری کا ثلث ہے۔ اس وادی کا ایک تہائی بنو عذرہ کی ملکیت میں تھا اور باقی دو ثلث یہودیوں کے قبضے میں تھے۔ یہودیوں سے آپ نے نصف پہ مصالحت کر لی جس سے اس کے تین حصے ہو گئے، ایک ثلث آپ کے صدقات کا،

دوسرا یہودیوں کا، تیسرا بنو عذرہ کا۔

حضرت عمرؓ نے یہودیوں کو جلاوطن کردیا اور قیمت لگا کر جو نوے ہزار دینار ہوئی تھی ان کے حوالے کی اور بنو عذرہ کو یہ پیش کش کی کہ نصف قیمت تم ادا کرو تو آدھی زمین تمہیں مل جائے گی، چنانچہ انہوں نے پینتالیس ہزار دینار ادا کر کے یہ نصف زمین لے لی۔

باقی نصف زمین میں ایک ثلث صدقاتِ رسولؐ کا اور ایک سُدس (چھٹا حصہ) عام مسلمانوں کا ہوگیا اور بعد میں اس پورے نصف کا مصرف ایک ہی قرار پایا۔

بازار مَہْزُوْذ

آٹھویں زمین مدینہ منورہ کے بازار کا ایک حصہ ہے جس کا نام مَہْزُوْذ تھا اور جس کو مروان نے حضرت عثمانؓ سے بطور جاگیر لے لیا تھا، جس سے لوگ حضرت عثمانؓ سے ناراض ہو گئے مگر ہو سکتا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مروان کو یہ جگہ ملکیت کے طور پر نہ دی ہو بلکہ کفالت کے طور پر دی ہو، اس طرح ایک جواز کی صورت بن جاتی ہے۔

دیگر اموال رسالت

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان آٹھوں زمینوں کے بارے میں تمام اہل سیر اور راویان مغازی نے بیان کیا ہے۔ جب کہ آپؐ کے دیگر اموال کے بارے میں واقدی نے بیان کیا ہے کہ آپؐ کو اپنے والد عبداللہ کی میراث میں سے برکتہ نامی ایک حبشی باندی پانچ اونٹ اور کچھ بکریاں ملی تھیں اور ایک روایت کے مطابق آپؐ کا غلام شقران اور اس کا بیٹا صالح، جو بدر میں شریک تھے، بھی اسی حصہ میں ملے تھے۔ اور آپؐ کو والدہ ماجدہ حضرت آمنہ کی جانب سے ایک مکان ترکے میں ملا تھا، جو شعب بنی علی میں واقع تھا اور وہیں آپؐ کی ولادت ہوئی تھی۔ اور آپؐ کو حضرت خدیجہؓ کی میراث میں ان کا وہ مکان ملا تھا جو مکہ

اور مروہ کے درمیان سوق عطارین کی پشت پر واقع تھا۔ اس کا مکان کے علاوہ حضرت خدیجہؓ کی میراث میں سے آپؐ کو کچھ سامان ملا تھا۔ اور حکیم بن حزام نے حضرت خدیجہؓ کے لیے بازار عکاظ سے حضرت زید بن حارثہؓ کو چار سو درہم میں خریدا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید کو حضرت خدیجہؓ سے بطور ہبہ مانگ کر انہیں آزاد کر دیا اور ان کا ام ایمن سے نکاح کر دیا، اور بعد نبوت ام ایمن کے بطن سے اسامہ بن زید پیدا ہوئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہجرت فرمانے کے بعد عقیل بن ابی طالب نے آپؐ کے دونوں مکان فروخت کر دیئے، جب حجۃ الوداع کے موقعے پر آپؐ مکہ مکرمہ تشریف لائے تو لوگوں نے دریافت کیا کہ رسالت مآب کون سے مکان میں قیام فرمائیں گے، آپؐ نے فرمایا، عقیل نے ہمارا کوئی گھر چھوڑا ہے؟

بہرحال ان مکانوں کی فروختگی کے بعد آپؐ نے ان مکانوں کو فتح مکہ کے بعد بھی اپنے تصرف میں نہیں لیا کیونکہ جس وقت عقیل نے مکان فروخت کیے تھے اس وقت مکہ دارالحرب تھا، لہٰذا یہ مکان تلف شدہ مال کے حکم میں ہو کر آپؐ کے صدقات سے خارج ہو گئے۔

جہاں تک (مدینہ منورہ میں) امہات المومنینؓ کے مکانات کا تعلق ہے تو اگر وہ آپؐ نے ازواج کی ملکیت میں دے دیئے تھے تو وہ آپؐ کے صدقات سے خارج ہیں اور اگر آپؐ نے رہائش کے لیے دیئے تھے تو آپؐ کے صدقات میں داخل ہیں مگر بہرحال یہ مکان بعد میں مسجد نبویؐ میں شامل کر دیئے گئے تھے اور ان میں سے کوئی باقی نہیں رہا تھا۔

آپؐ کے کجاوے اور اسلحہ کے بارے میں ہشام بن کلبی روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے نبی کریمؐ کی تلوار، آپؐ کی سواری اور آپؐ کے جوتے حضرت علیؓ کو عطا فرما دیئے اور ان کے ماسوا اشیاء کو صدقہ قرار دے دیا تھا۔

اسود حضرت عائشہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ جب آپؐ نے رحلت فرمائی تو

آپؐ کی زرہ ایک یہودی کے پاس تیس صاع جَو کے بدلے رہن تھی۔" اگر یہ مشہور تبرار نامی زرہ ہے تو روایت ہے کہ یہ حضرت حسینؓ کی شہادت کے وقت ان کے جسم پر تھی۔ اور عبیداللہ بن زیاد نے لے لی تھی اور جب مختار نے عبیداللہ بن زیاد کو قتل کر دیا تو وہ عباد بن حصین حنظلی کو ملی اور اس سے خالد بن عبداللہ امیر بصرہ نے مانگ لی اور اس نے دینے سے انکار کیا تو اسے سو کوڑے مارے اس پر عبدالملک بن مروان نے عبداللہ کو لکھا کہ عباد جیسے آدمی کو مارنا نہیں چاہیے تھا اسے یا تو قتل کر دیا جاتا یا معاف کر دیا جاتا۔ اس کے بعد زرہ کے بارے میں علم نہیں کہ کس کے پاس گئی۔

ردائے مبارک کے بارے میں ابان بن ثعلب نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن زہیر کو مرحمت فرمائی تھی اور ان سے حضرت معاویہؓ نے خریدلی تھی اور بعد میں خلفاء اسے اوڑھتے رہے۔

جب کہ ضمرہ بن ربیعہ کا بیان یہ ہے کہ یہ چادر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل ایلہ کو بطور امان کے مرحمت فرمائی تھی اور ان سے مروان بن محمد کے مقرر کردہ عامل سعید بن خالد بن ابی اوفی نے لے کر مروان کے پاس بھیج دی، یہ چادر اس کے خزانے میں رہی اور اس کے قتل کے بعد ایک روایت کے مطابق ابوالعباس سفاح نے تین سو دینار میں خرید لی۔

آپؐ کے ترکے میں عصائے مبارک بھی تھا جو صدقہ قرار دیا گیا اور ردائے مبارک اور عصا دونوں خلافت کا شعار قرار دیئے گئے۔ اور خاتم (مہر) مبارک کو حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے پہنا، اور حضرت عثمانؓ کے ہاتھ سے کنوئیں میں گر گئی اور نہ ملی۔

سرزمین سواد کے احکام

حرم اور حجاز کی سرزمین کے علاوہ دوسرے علاقوں کی زمینوں کی چار قسمیں ہیں جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

پہلی قسم کی زمین وہ ہے جس کے باشندے مسلمان ہو گئے ہوں یہ زمین عشری ہے۔

دوسری قسم کی زمین وہ جسے مسلمان آباد کریں، یہ بھی عشری ہے۔

تیسری قسم کی زمین وہ جس پر مسلمان بزور قوت غلبہ حاصل کرلیں یہ بھی عشری ہے۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ اس زمین کے باشندوں سے صلح ہو جائے، یہ فئے ہوتی ہے اور اس پر خراج مقرر ہوتا ہے۔ اس چوتھی قسم کی پھر دو صورتیں ہیں کہ یا تو صلح اس شرط پر ہو کہ زمین اصل باشندگان کی ملکیت نہیں رہے گی اور وہ اس کو فروخت نہیں کر سکیں گے۔ تو اس صورت میں خراج (انتفاع کی) اجرت کے طور پر ہوگا جو ان باشندگان کے اسلام لانے سے بھی ساقط نہیں ہوگا۔ اور یہ خراج اس زمین کے مسلمان اور ذمی باشندوں دونوں سے لیا جاتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ صلح میں یہ شرط ہو کہ اصل باشندوں کی ملکیت باقی رہے گی تو اس صورت میں وہ اس زمین کو فروخت کر سکتے ہیں اور خراج کی حیثیت جزیہ کی سی ہوگی کہ ان باشندوں کے اسلام قبول کرنے سے ساقط ہو جائے گا، اور یہ کہ ذمیوں سے لیا جائے گا مسلمانوں سے نہیں لیا جائے گا۔

اب ہم سرزمین سواد کے احکام بیان کرتے ہیں کیونکہ اس سرزمین کے بارے میں فقہاء کرام کی آراء اصول کا درجہ رکھتی ہیں اور ان پہ دیگر نظائر کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

یہاں پر سَوَاد سے مراد سَوَادِ کسریٰ ہے جس کو مسلمانوں نے حضرت عمرؓ کے عہد میں فتح کیا تھا، اس زمین کو باغوں اور پیداوار کی کثرت کی بنا پر سواد کہا جاتا تھا۔ کیونکہ عرب سبز رنگ کو بھی سیاہ (سَوَاد) کہہ دیا کرتے تھے چنانچہ جب اہل عرب نے اپنے بنجر علاقے سے نکل کر اس قدر فراوانی سے سبزہ دیکھا تو انہوں نے اس علاقے کو سواد کا نام دیا (یعنی بہت زیادہ سرسبز زمین)۔ اس بارے میں فضل بن عباس بن عتبہ بن ابی لہب (جو ایک سیاہ رنگ آدمی تھا) کا شعر ہے۔

وانا الاخضر من یعرفنی ❊ اخضر الجلدة من نسل العرب

(ترجمہ) "اگر کوئی مجھے پہچاننا چاہتا ہے تو میں سبز (سیاہ) رنگ عرب ہوں"

عربی میں عراق کے معنی استوار یعنی برابر ہونے کے ہیں چونکہ عراق کی سرزمین برابر و ہموار تھی اس لیے اہل عرب نے اسے عراق کا نام دیا۔ شاعر کہتا ہے۔

سُقتم الی الحق لہم وساقوا ❊ سیاق من لیس لہ عراق

(ترجمہ) "تم نے انہیں حق کی جانب چلایا تو وہ ان لوگوں کی طرح چل پڑے جن میں ہمواری ہو"

سواد کا رقبہ

سوادِ عراق کا طول موصل جدید سے ابادان تک اور چوڑائی عذیب قادسیہ سے حلوان تک ہے یعنی طول ۱۶۰ فرسخ اور چوڑائی ۸۰ فرسخ ہے اور عراق لمبائی میں سواد کی لمبائی سے کسی قدر کم اور چوڑائی میں سواد کی چوڑائی کے برابر ہے، کیونکہ عراق دجلہ کی مشرقی سمت میں علث سے لے کر اور مغربی سمت میں حربی سے لے کر آخری علاقے جزیرہ ابادان تک پھیلا ہوا ہے لہٰذا اس کی لمبائی ۱۲۵ فرسخ یعنی سواد کی لمبائی سے ۳۵ فرسخ کم ہے اور چوڑائی سواد کی طرح ۸۰ فرسخ ہے۔ قدامہ بن جعفر کا بیان ہے کہ اس کا کل رقبہ دس ہزار فرسخ ہے۔ فرسخ کی لمبائی ذراع مرسلہ سے بارہ ہزار ذراع اور ذراع مساحت یعنی ذراع ہاشمیہ سے نو ہزار ذراع ہے۔ تکسیر کے قاعدے سے اسی میں ضرب دینے سے ایک ربع فرسخ بائیس ہزار پانچ سو جریب کا ہوتا ہے اور اس کو دس ہزار فرسخ میں ضرب دی جائے تو بائیس کروڑ پچاس لاکھ جریب ہوتا ہے۔ اس میں ٹیلوں، شور زمینوں، قلعوں، پگڈنڈیوں، راستوں، نہروں، شہروں بستیوں، پن چکیوں، ڈاکخانوں، پلوں، بندرگاہوں، فواروں، منیستانوں اور اینٹ کے بھٹوں وغیرہ کا رقبہ تقریباً سات کروڑ پچاس لاکھ جریب نکال کر پندرہ کروڑ جریب باقی رہتا ہے۔ اس میں سے نصف نکال دیا جائے تو نصف رقبہ کاشت کا بچتا ہے اس کے ساتھ ہی کل رقبہ کی کھجور، انگور اور دوسرے درختوں کی پیداوار [illegible] ہے۔ قدامہ کی اس پیمائش کے ساتھ سواد کا بقیہ حصہ

یعنی پینتیس فرسخ اور ملایا جائے تو تقریباً ایک ربع کی زیادتی ہوتی ہے۔ اور یہ مجموعہ سواد کی زمین سے زراعت اور باغات کے قابل رقبہ نکلتا ہے۔ بہر حال زراعت کی پوری پوری مقدار معلوم کرنا دشوار ہے کہ ارضی اور سماوی آفات سے زراعت تباہ ہو جاتی ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ کسریٰ قباذ کے عہد میں سواد کا رقبہ پندرہ کروڑ جریب تھا اور کل آمدنی اٹھائیس کروڑ ستر لاکھ درہم (بوزن سبعہ) تھی، کیونکہ وہ فی جریب ایک درہم اور ایک قفیز بقیمت تین درہم بوزن مثقال لیا کرتا تھا۔

حضرت عمرؓ کے عہد میں قابل کاشت رقبہ تین کروڑ بیس لاکھ سے تین کروڑ ساٹ لاکھ جریب تک تھا۔

سواد کی فتح اور اس کا حکم

سواد کی فتح اور اس کے حکم کے بارے میں فقہائے کرام کی مختلف آراہیں۔ اہل عراق کی رائے یہ ہے کہ سواد بزور قوت فتح ہوا تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے غنیمت پانے والوں میں تقسیم نہیں کیا اور اصل باشندوں پر خراج عائد کر کے ان کو وہیں رہنے دیا۔ اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ بزور قوت فتح ہوا اور اہل غنیمت میں تقسیم کیا گیا، پھر حضرت عمرؓ کے کہنے پر سب دست بردار ہو گئے اور کچھ لوگوں کو معاوضہ دے کر راضی کرنا پڑا۔ بہر حال مسلمانوں سے واپس لے لینے کے بعد حضرت عمرؓ نے خراج مقرر کر دیا، مگر مسلک شافعیؒ کے فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو سعید اصطخری کا مسلک یہ ہے کہ اس زمین کو حضرت عمرؓ نے عام مسلمانوں کا وقف قرار دے دیا تھا اور اصل باشندوں کو اس شرط پر رہنے دیا کہ وہ بطور اجرت زمین کا سالانہ خراج ادا کرتے رہیں اور اس کی مدت کا تعین نہیں فرمایا۔ وقف سے یہ زمین بھی خیبر، عوالی اور بنو نضیر کی زمین جیسی زمینوں میں شامل ہو گئی کہ ان کی آمدنی بھی مصالح عامہ میں صرف ہوتی ہے۔ اور خمس نہ لیا جائے کہ وہ پہلے لیا جا چکا ہے اور نہ ہی لشکر کے مصارف کے لیے مخصوص کی

جائے بلکہ یہ عام مسلمانوں کا حق ہے۔ اس لیے ان کی آمدنی کو لشکر کے اخراجات، چھاؤنیوں کے استحکام، جمعہ کی مساجد، پل، نہروں کی کھدائی اور قاضی گواہوں، فقہاء، قراء، اماموں اور مؤذنوں پر صرف کیا جائے۔ اسی وجہ سے اس کی فروخت ممنوع ہے۔ صرف زمین کی منفعت اور انتقال قبضہ کا معاوضہ لیا جاتا ہے نہ کہ ملکیت کا۔ البتہ اس زمین پر موجود مکانوں اور درختوں کی فروخت درست ہے۔

ایک رائے یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ کے مشورے سے سواد کی زمین کو موقوف قرار دیا تھا۔

اور ابو العباس بن سریج اور مسلک شافعیؒ کے بعض فقہاء کی رائے یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے سواد سے غنیمت پانے والوں کو دست بردار کر کے وہاں کے کاشت کاروں کو سالانہ خراج کے عوض فروخت کر دیا تھا۔ گویا خراج قیمت کے درجے میں تھا۔

عمومی مصلحت کے پیش نظر یہ صورت جائز ہے جیسا کہ اجارہ میں اسے جائز کہا گیا ہے اور یہ بھی قول ہے کہ سواد کی زمین فروخت کرنا جائز ہے، اور اس سے ملکیت بھی ثابت ہو جائے گی۔

سواد کے خراج کی مقدار

سواد عراق کے خراج کی مقدار کے بارے میں عمرو بن میمون کا بیان یہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے سواد کی زمینوں سے دست برداری حاصل کر لی تو آپؓ نے دجلہ کی ایک جانب حذیفہ کو اور دوسری جانب عثمان بن حنیف کو بھیجا۔

شعبی کہتے ہیں کہ عثمان بن حنیف کی پیمائش کے مطابق سواد کی زمین تین کروڑ ساٹھ لاکھ جریب تھی اور ہر جریب پر ایک درہم اور ایک قفیز خراج مقرر کیا گیا تھا۔ قاسم کہتے ہیں کہ قفیز ایک پیمانہ ہے جسے شابرقان بھی کہتے تھے اور یحییٰ بن آدم نے کہا کہ یہ وہی مہر لگا ہوا حجاجی پیمانہ ہے۔

قتادہ ابو مخلد سے روایت کرتے ہیں کہ عثمان بن حنیف نے انگور پر فی جریب

دس درہم، کھجور پر فی جریب آٹھ درہم، گنے پر فی جریب چھ درہم، تراشیا پر فی جریب پانچ درہم، گیہوں پر فی جریب چار درہم اور جو پر فی جریب دو درہم خراج مقرر کیا تھا۔ گیہوں اور خراج کے بارے میں اس روایت اور ایک اور روایت میں اختلاف ہو سکتا ہے مختلف مقامات کی بناء پر کیا گیا ہو۔

حذیفہ اور عثمان بن حنیف کا ذِراع (گز) ایک ہاتھ ایک مٹھی کھڑے انگوٹھے کے ساتھ تھا۔

ایرانی دَورِ حکومت میں سَواد کا محصول مقاسمہ (پیداوار کی تقسیم) کے اصول پر لیا جاتا تھا، قباذ بن فیروز نے پیمائش کرا کے خراج مقرر کیا اور اس سے اسے پندرہ کروڑ درہم بوزن مثقال آمدنی ہوئی۔ اور مُقاسمہ کے طریقے کو چھوڑ دینے کے بارے میں یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک روز قباذ شکار کے لیے نکلا اور ایک گھنے درخت میں شکار دیکھنے کے لیے ٹیلے پر چڑھا، تو اس نے دیکھا کہ ایک عورت کھجور اور انار کے بڑے زرخیز باغ میں مٹی کھود رہی ہے اس کے ساتھ ایک بچہ ہے جو انار کھانا چاہتا ہے اور ماں اسے روک رہی ہے۔ یہ دیکھ کر اسے بہت تعجب ہوا اور اس نے اس عورت کو بلوایا اور اس سے پوچھا کہ وہ بچہ کو کھانے سے کیوں منع کر رہی تھی، اس نے جواب دیا اس میں چونکہ بادشاہ کا بھی حق ہے اور ابھی تک محصّل لینے نہیں آیا ہے اور بادشاہ کا حصہ نکلنے سے پہلے ہم استعمال کرتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ یہ سُن کر قباذ بہت متاثر ہوا اور اس نے پیمائش کا حکم دیا تاکہ آمدنی تو اسی قدر حاصل ہو جو پہلے ہوتی تھی مگر لوگ اپنی ملکیت اپنی ضرورت کے وقت استعمال کر سکیں۔

ایرانی دَور کے آخر تک یہی طریقہ کار رہا، حضرت عمرؓ نے بھی اسی طریقے کو برقرار رکھا اور آپؓ کے زمانے میں اس علاقے کا محصول بارہ کروڑ درہم تھا۔ عبیداللہ بن زیاد نے ظلم و جبر سے تیرہ کروڑ پچاس لاکھ درہم وصول کیا۔ اور حجاج نے کافی بربادی کے باوجود گیارہ کروڑ اسی لاکھ وصول کیا، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ

کے عہد میں عدل و انصاف کے ساتھ بارہ کروڑ درہم وصول ہوئے۔ ابن ہبیرہ فوجی مصارف کے علاوہ دس کروڑ وصول کرتا تھا۔ یوسف بن عمر چھ کروڑ تا سات کروڑ سالانہ وصول کرتا تھا، اس میں سے وہ عراق میں متعینہ شامی فوج کو ایک کروڑ چھ لاکھ دیتا تھا، ڈاک کے خرچ میں چالیس لاکھ صرف کرتا راستوں پر بیس لاکھ خرچ کرتا اور پھر بھی ایک کروڑ درہم غیر معمولی مصارف کے لیے خزانے میں بچ رہتا تھا۔

عبدالرحمٰن بن جعفر بن سلیمان کہتے ہیں کہ اس علاقے کی پوری آمدنی ایک ارب ہے اگر رعایا کی آمدنی کم ہو تو سرکار کی بڑھ جائے گی اور سرکار کی کم ہو تو رعایا کی آمدنی میں اضافہ ہو جائے گا۔

محصول کا یہ طریقہ کافی عرصے تک جاری رہا اور منصور عباسی کے عہد میں جب غلوں کا نرخ گر گیا، سواد کی آمدنی کم ہو گئی اور محصول پورا وصول ہونا بند ہو گیا تو منصور نے پھر تقسیم کے طریقے کو جاری کر دیا۔

ابو عبید اللہ نے مہدی کو یہ رائے دی کہ اگر زمین سَیْح (نہری پانی) سے سیراب ہو تو نصف غلہ تقسیم کر کے لے لو اور چرس سے سیراب ہو تو تہائی، اور ڈول سے سیراب ہو تو چوتھائی۔ اس سے زیادہ ان پر کچھ عائد نہیں ہے اور کھجور، انگور اور دوسرے درختوں کا محصول پیمائش کر کے وصول کیا جائے اور اس خراج کی مقدار میں بازار کے قریب یا دور ہونے کو ملحوظ رکھا جائے۔ اگر غلے کی پیداوار دو خراج کی مقدار کے برابر ہو تو پورا خراج لیا جائے اور اگر اس سے کم ہو تو خراج چھوڑ دیا جائے۔

اوپر ہم نے سرزمین سواد میں خراج کے بارے میں جو معمول رہا ہے اس کو بیان کیا ہے لیکن اصل حکم یہی ہے کہ وہی خراج لیا جائے جو پہلے مقرر ہو چکا ہے۔ اور تقسیم کا طریقہ اگر کسی ضرورت کے تحت اور ائمہ وقت کے اجتہاد کی روشنی میں جاری ہوا ہو تو اس وقت تک اس پر عمل رہے گا جب تک وہ ضرورت باقی رہے

اور جب وہ ضرورت ختم ہو جائے تو پہلے کی طرح مقررہ اصول کے مطابق عمل ہو گا۔ کیونکہ امام کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ پہلے اجتہاد کو کالعدم کر دے۔

عمال (کارکنوں) کو عشر اور خراج کے مال کا ضامن بنا دینا باطل ہے اور از روئے شریعت اس کی کوئی اصل نہیں ہے کیونکہ عامل کی حیثیت امین کی سی ہے کہ جو محصول وہ وصول کرے گا وہ جمع کرائے گا اور وہی کچھ وصول کرے گا جو قانوناً لازم ہو گا۔ اور عامل وکیل کی طرح ہوتا ہے کہ وہ اپنا فرض پورا کرنے کے بعد نہ تو نقصان کا ضامن ہوتا ہے اور نہ بچ رہنے والی رقم کا مالک ہوتا ہے۔ غرض عامل کو ضامن قرار دینا اس منصب کے اور امانت کے خلاف ہے اس لیے باطل ہے۔

بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے یہ پیش کش کی کہ ایک لاکھ لے کر اسے ایلہ کا عامل مقرر کر دیں۔ حضرت عبداللہ نے اسے بطور سرزنش اور تعزیر سو کوڑے لگوائے اور بندھوا کر لٹکوا دیا۔

ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے تقریر فرمائی اور لوگوں کی حالت اور اپنے اقتدار اور مال کے متولی ہونے کی کیفیت کو بہت عمدہ طریقے سے بیان فرمایا۔ کہ

"قرآن کریم کی تلاوت کر کے معرفت حاصل کرو، اس کے بیان کردہ احکام پر عمل کرو تاکہ تم قرآن والے بنو، یاد رکھو کسی کو اس کا حق اللہ کی نافرمانی کر کے نہیں ملے گا، اگر انسان حق کہے تو نہ اس کی روزی دور ہوتی ہے اور نہ اس کی موت قریب آتی ہے۔ اللہ سبحانہ نے مجھے جو اقتدار سپرد فرمایا ہے اس میں تین باتوں کی وجہ سے کامیابی ہے، امانت کی پاسداری، قوت کا استعمال اور اللہ سبحانہ کے نازل کردہ احکام کی تعمیل۔ اور اس مال کی خوبی تین امور میں پنہاں ہے کہ حق کے ساتھ لیا جائے حق کے ساتھ خرچ کیا جائے اور باطل سے بچا جائے خبردار! میں تمہارے مال کا اس طرح نگران ہوں جس طرح یتیم کا ولی یتیم کے مال کا محافظ ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر مجھے ضرورت نہ ہو تو محتاط رہتا ہوں اور اگر ضرورت ہو تو بقدر حاجت اور معروف کے ساتھ اتنا کھاتا ہوں جیسے کوئی مویشی چر لیتا ہے۔"

باب — ۱۵

افتادہ اراضی کو آباد کرنا

اگر کوئی شخص امام کی اجازت سے یا بلا اجازت افتادہ غیر آباد زمین کو آباد کر لے تو وہ زمین کا مالک ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبوت ﷺ ہے۔

"جو شخص کسی مردہ زمین کو آباد کرلے تو وہ اس کی ہو گئی"

اس سے معلوم ہوا کہ ملکیت کے لیے اذن امام ضروری نہیں ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ امام کی اجازت کے بغیر آباد کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے۔

"ہر شخص کا وہی کام درست ہے جو امام کی مرضی سے ہو"

امام شافعیؒ کے نزدیک ارض موات (مردہ بنجر زمین) سے مراد وہ زمین ہے جو نہ آباد ہو اور نہ کسی آباد زمین سے متصل ہو، اگرچہ انسانی آبادی سے قریب ہی کیوں نہ ہو۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ارض موات وہ ہے جو آباد زمین سے دور ہو اور جہاں پانی نہ پہنچتا ہو۔

امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ ارض موات وہ ہے کہ اگر اس کے اس کنارے پر کھڑے ہو کر جو آباد زمین کی جانب ہے پکارا جائے تو آباد زمین پر موجود شخص نہ سن سکے۔

گویا مذکورہ دونوں بالا اقوال کے لحاظ سے انسانی آبادی سے متصل زمین ارض موات نہیں ہے۔

آباد کرنے والا شخص اس زمین کے قریب رہتا ہو یا دور دونوں مساوی ہیں جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک قریب رہنے والا شخص زیادہ حقدار ہے۔

زمین کو آباد کرنے کی کیفیت

زمین کو آباد کرنے کی کیفیت کا تعین رواج اور عرف سے ہوگا، کیونکہ فرمانِ نبوت مطلق ہے اس لیے اگر کوئی برائے رہائش آباد کرے تو اس کے لیے چار دیواری اور چھت ہونی چاہیے یعنی ایسی معمولی تعمیر جس میں انسانی رہائش ممکن ہو سکے۔ اور اگر درخت لگا کر یا کاشت کر کے آباد کرے تو اس کی درج ذیل تین شرائط ہیں۔

۱۔ زمین کے چاروں طرف حد بندی کے لیے مٹی سے ڈول بنا دینا۔

۲۔ زمین اگر خشک ہو تو پانی پہنچا دینا اور زیر آب ہو تو پانی کو روک دینا۔

۳۔ زمین میں ہل چلا کر ہموار کر دینا۔

ان تین امور کی تکمیل کے بعد یہ زمین آباد متصور ہو گی اور آباد کنندہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ مسلک شافعی کے بعض فقہاء کا یہ کہنا کہ زراعت کرنے یا درخت لگانے سے قبل مالک نہیں ہوتا، درست نہیں ہے اس لیے کہ زراعت کرنا، ایسا ہے جیسے مکان بنا کر اس میں رہائش اختیار کرنا، چونکہ مکان بنا کر زمین کے آباد کرنے کے لیے اس مکان میں رہنا شرط نہیں ہے سو اسی طرح قابل کاشت بنا کر زمین کو آباد کرنے کے لیے زراعت شرط نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص مردہ زمین کو آباد کر کے کسی اور کو کاشتکاری کے لیے دے دے تو آباد کرنے والا زمین کا مالک ہوگا اور اس میں ہل جوت کر قابلِ کاشت بنانے والا اس کی پیداوار کا مالک ہوگا اور اس لحاظ سے زمین کے آباد کرنے والے کا زمین کو فروخت کرنا جائز ہے اور کاشت کرنے والے کے اپنی زرخیزی کو فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رح فرماتے ہیں کہ اگر زمین کو جوتنا (اثارت) بھی اسی کاشتکار نے بنایا ہے تو جائز ہے اور امام مالک کے نزدیک ہر صورت میں جائز ہے اور کاشتکار اپنی اس زرخیزی کی وجہ سے زمین میں شریک ہو گیا ہے۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ کاشتکار اس زرخیزی کو فروخت نہیں کر سکتا، البتہ اگر اس کی زراعت یا درخت وغیرہ فروخت کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔

اگر کوئی شخص مردہ زمین کے گرد باڑھ لگادے تو وہ اس کو آباد کرنے کا حقدار ہوگا اور اگر کوئی پہل کر کے اسے آباد کر ڈالے تو وہ حقدار ہوگا۔

اگر کوئی شخص زمین کو آباد کیے بغیر صرف باڑھ لگا کر فروخت کرنا چاہے تو بظاہر امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں ہے لیکن ان کے مسلک کے اکثر فقہا کے نزدیک درست ہے، کیونکہ جب باڑھ لگا کر اس کا حق بن گیا تو اس حق کی فروخت بھی درست ہوگئی۔ اب اگر بعد از فروخت کسی نے مشتری پر غلبہ پا کر خود ہی آباد کر لی تو مسلک شافعیؒ کے فقہاء میں سے ابن ابی ہریرہ کی رائے یہ ہے کہ اس قیمت کی ادائیگی مشتری پر لازم آئے گی اس لیے کہ زمین اس کے قبضے میں آجانے کے بعد ضائع ہوئی ہے اور مسلک شافعیؒ کے اس بیع کے جواز کے قائل دوسرے فقہاء کہتے ہیں کہ مشتری سے یہ قیمت ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ دراصل ابھی تک اس کا قبضہ مکمل نہیں ہوا ہے۔

اور اگر مردہ زمین کے گرد باڑھ لگا کر پانی پہنچا دیا مگر کاشت شروع نہیں کی تو پانی کا اور جس مردہ زمین سے پانی گزر کر آیا ہے اس پٹی کا مالک ہو جائے گا۔ اور اس کے علاوہ زمین کا مالک تو نہیں ہوگا مگر حقدار ضرور ہوگا۔ اس لیے جس حصہ زمین سے پانی گزر رہا ہے اسے فروخت کر سکتا ہے اور باقی باڑھ لگی ہوئی زمین کی فروخت کی وہی دو صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہو چکی ہیں۔

ارض موات کو آباد کرنے کے بعد اس پر عشر عائد ہوگا، نہ کہ خراج، خواہ عشر کے پانی سے سیراب ہو یا خراج کے پانی سے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ عشری پانی سے سیراب ہو تو عشر عائد ہوگا اور اگر خراجی پانی سے سیراب ہو تو خراج عائد ہوگا۔ امام محمد بن حسنؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر عجمیوں کی کھودی ہوئی نہر سے سیراب کیا جائے تو خراج عائد ہوگا اور قدرتی نہروں مثلاً دجلہ اور فرات سے سیراب کیا جائے تو عشر عائد ہوگا۔

عراق کی افتادہ اراضی

فقہائے عراق کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص بصرہ کی مردہ زمین کو زندہ کر لے تو وہ عشری زمین ہو گی۔ محمد بن الحسنؒ کی رائے کے مطابق اس لیے کہ بصرہ کا دجلہ قدرتی نہروں میں سے ہے اور دوسری نہریں بعد میں مسلمانوں کی بنوائی ہوئی ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔

بعض فقہاء اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ خراج کا پانی دجلۂ بصرہ اور اس کے آس پاس آکر خشک ہو جاتا ہے اور اس بصرے کی اراضی مد سے سیراب ہوتی ہیں جو دجلہ اور فرات میں نہیں ہوتا بلکہ سمندر میں ہوتا ہے۔ مگر یہ وجہ درست نہیں ہے اس لیے کہ مد سے صرف شیریں پانی بڑھتا ہے یہ نہیں کہ سمندر کا پانی اس میں مل جاتا ہے یا اس سے زمین سیراب ہوتی ہو، خواہ سمندر دجلہ اور فرات کو سیراب کر دے مگر زمین کی سیرابی دجلہ اور فرات کے پانی سے ہوتی ہے۔

اور مسلک حنفی کے بعض فقہاء جیسے طلحہ بن آدم یہ کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دجلہ اور فرات کا پانی وادیوں میں رک کر اس کے حکم سے نکل جاتا ہے یہاں تک کہ اس سے استفاع بھی نہیں ہو سکتا، اس کے بعد دجلۂ بصرہ میں بہہ کر آتا ہے اس لیے یہ پانی خراجی نہیں ہوا، کیونکہ وادیاں خراج کی نہریں نہیں ہیں۔ مگر یہ وجہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ عراق کی وادیاں اسلام سے پہلے کی ہیں، اس لیے زمین کا حکم بدل گیا اور وہ موات کے حکم میں ہو گئی اور پانی کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

مؤرخین نے اس کا سبب یہ بیان کیا ہے کہ پہلے دجلہ کا پانی اس دجلہ میں چل کر جو عور کے نام سے معروف ہے مدائن کے پاس دجلہ بصرہ تک پہنچتا تھا اور وہاں سے سیدھی اور محفوظ نہروں سے گزرتا تھا اور موجودہ وادیوں کی جگہ پہلے کھیتیاں اور آبادیاں تھیں۔ قباذ بن فیروز کے زمانے میں کسکر کے قریب دریا کا کنارہ ٹوٹ گیا اور پانی چڑھ آیا جس سے کافی عمارتیں تباہ ہو گئیں اور جب اس کا بیٹا نوشیرواں حکمراں ہوا تو اس نے پانی کے اخراج کا حکم دیا، اور انعام مقرر کیا،

اور اس کی کوششوں سے زمین کا کافی حصہ پھر سے آباد ہو گیا۔

سنہ ۶ھ تک یہ صورت باقی رہی۔ اسی سال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن حذافہ کو کسریٰ پرویز کے پاس قاصد بنا کر بھیجا تھا، اس سال دجلہ اور فرات میں شدید طغیانی آئی اور جگہ جگہ سے کنارے ٹوٹ کر پانی بہہ نکلا، پرویز نے بند بندھوائے اور ایک ہی دن میں ستر مقامات سے دریا کے کناروں پر بند باندھے گئے، اور کافی خرچ کیا گیا مگر دریا کو قابو میں نہ لایا جا سکا۔ اسی عرصے میں عراق پر مسلمانوں کے حملوں کا آغاز ہو گیا اور اہل ایران جنگوں میں مصروف ہو گئے اور ان دریاؤں کی طغیانی رو کنے کی پھر کوئی کوشش نہ ہوئی نتیجہ یہ ہے کہ دریا کا پانی باہر بہہ نکلا اور ایک بہت بڑی جھیل بن گئی۔

حضرت معاویہ کے مقرر کردہ والی عبداللہ بن دراج نے بہت سا علاقہ پانی سے برآمد کر لیا جس کی آمدنی پچاس لاکھ درہم ہوئی، اس کے بعد ولید بن عبدالملک کے عہد میں حسان نبطی نے کچھ اور زیر آب علاقہ برآمد کیا اور بعد ازاں ہشام کے عہد میں مزید علاقہ آباد کیا گیا۔

اب ہمارے زمانے میں خشک علاقہ جھیل کے رقبہ سے بھی کچھ زائد ہو گیا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل کو مدنظر رکھتے ہوئے فقہائے احناف کی بیان کردہ وجہ دراصل اس اجماع صحابہؓ کے عذر کے طور پر ہے کہ بصرہ اور تمام آباد کردہ اراضی عشری ہیں۔ مگر عشری ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے بلکہ بے کار زمین کا آباد کرنا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک آباد کردہ زمین کا حریم (متعلقہ میدان) اتنا ہونا چاہیے جس کے بغیر کام نہ چل سکے مثلاً راستہ، صحن، اور پانی آنے کی جگہ ــــ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ زراعتی زمین کا حریم وہ ہے جو اس سے اتنے فاصلے پر ہو کہ اس کا پانی اس تک نہ پہنچ سکے۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس زمین کا حریم وہاں تک ہے جہاں تک اس کی حدود پر کھڑے ہو کر پکارنے والے کی آواز پہنچ سکے۔

ان اقوال کا منشا یہ ہے کہ دو عمارتیں یا دو مکان ایک دوسرے سے پیوست نہ ہوں۔ حضرت عمرؓ کے دور میں صحابہ کرام نے بصرہ آباد کرنے کے لیے جب خطوط کھینچے تو ہر قبیلے کا ایک جدا محلہ تجویز کیا اور بڑی سڑک جس پر اونٹ بھی باندھے جا سکتے تھے ساٹھ ہاتھ چوڑی رکھی۔ اس کے علاوہ اور راستوں کا عرض بیس بیس ہاتھ اور کوچوں کا عرض سات ہاتھ رکھا اور ہر محلے کے وسط میں ایک بڑا چوک قبرستان کے لیے اور اونٹ باندھنے کے لیے چھوڑ دیا۔ اور مکانات آپس میں متصل رکھے گئے اور ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ اتفاق رائے سے ہوا تھا، لہذا اس کے خلاف کرنا جائز نہیں ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جب لوگوں میں راستے کے بارے میں نزاع ہو تو سات ہاتھ مقرر کرو۔"

پانی کی قسمیں

پانی کی تین قسمیں، نہری پانی، کنوئیں کا پانی اور چشمہ کا پانی۔

نہروں کی تین قسمیں۔

پہلی قسم۔ قدرتی بڑے دریا، جو انسانوں کے بنائے ہوئے نہیں ہوتے اور جن سے زراعت کی اور پینے کی تمام ضرورتیں پوری ہو جاتی ہیں اور ان کے ناکافی ہونے کا احتمال نہیں ہوتا، جیسے دریائے دجلہ اور فرات۔ اس قسم کے دریا میں سے ہر شخص اپنی کھیتی کو پانی دے سکتا یا تالاب میں جمع کر سکتا ہے اور اس میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔

دوسری قسم۔ چھوٹی قدرتی نہریں، ان کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک وہ جن میں بغیر بند باندھے اتنی کثرت سے پانی ہو کہ تمام باشندوں کے لیے کافی ہو۔ اس پانی سے بھی ہر ایک اپنی زمین سیراب کرنے کا مجاز ہے۔ اگر کچھ لوگ اس میں سے نہر نکالنا چاہیں اور اس میں دوسروں کے لیے مضرت کا پہلو نہ ہو تو نہر بھی نکال سکتے ہیں۔ دوسری یہ کہ نہر کا پانی بند لگا کر روکنے سے اوپر ہوتا ہو تو اس کا حکم یہ ہے

کہ سب سے پہلے والا شخص اس پانی سے اپنی زمین سیراب کرلے اس کے بعد اس کے بعد والا، اور سب سے آخر میں سب سے بعد والا اپنی زمین سیراب کرے۔

حضرت عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجوروں کو سیلاب سے سیراب کرنے کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ پہلے والا پہلے سیراب کرے، اور اس کے بعد اس کے بعد والا یہاں تک کہ آخر میں پانی سب سے نیچی زمین والے کے پاس پہنچ جائے۔

محمد بن اسحاق سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وادئ مہروز کے بارے میں یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اس کا پانی ٹخنوں تک روک کے آگے والے کو جانے دیا جائے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ آپؐ نے بطحان کے سیلاب میں بھی یہی فیصلہ فرمایا تھا۔ مگر ظاہر ہے کہ یہ فیصلہ ہر زمانے اور ہر مقام کے لیے نہیں ہے بلکہ پانی روکنے کا حکم ضرورت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے اور اس فرق کی پانچ صورتیں ہیں۔

۱۔ زمین کا اختلاف یعنی ایک زمین کم پانی سے سیراب ہوتی ہو اور دوسری کو زیادہ پانی درکار ہو۔

۲۔ پیداوار مختلف ہو، کیونکہ کھیتوں کو سیراب کرنے کے لیے پانی کی مقدار اور کھجوروں کو دیئے جانے والے پانی کی مقدار میں فرق ہوتا ہے۔

۳۔ گرمی اور سردی کا فرق، کیونکہ موسم کے لحاظ سے بھی پانی کی ضرورت میں فرق ہو جاتا ہے۔

۴۔ بیج ڈالنے سے پہلے اور بعد میں بھی پانی دیئے جانے کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔

۵۔ پانی کہیں دائمی ہوتا ہے جسے ذخیرہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور کہیں وقتی ہوتا ہے جسے ذخیرہ کرنا پڑتا ہے۔

ان پانچوں امور کے پیش نظر معلوم ہوا کہ آپؐ کا فیصلہ حتمی اور دائمی نہیں تھا بلکہ

عرف اور ضرورت کے لحاظ سے تھا۔

اگر کوئی شخص اپنی زمین کو سیراب کرے اور پانی بہہ کر نشیبی زمین غرق ہوجائے تو یہ شخص اس کا تاوان نہیں ادا کرے گا، کیونکہ اس کا تصرف اپنی ملکیت میں جائز تصرف تھا، اور اگر غرق شدہ زمین میں مچھلیاں ہوجائیں تو دوسرے کو شکار کا حق ہے کہ اس کی زمین میں پیدا ہوئی ہیں، پہلے کو نہیں ہے۔

تیسری قسم۔ وہ نہریں جن کو آباد کار اپنی زمینوں کی سیرابی کے لیے بنائیں تو ایسی نہر کھودنے والوں کی ملکیت ہے۔ جیسے گزرنے والی گلی کہ اس کا کوئی خاص شخص مالک نہیں ہوتا بلکہ سب ہوتے ہیں۔ اگر ایسی نہر بصرہ میں ہو اور اس میں سمندر کے چڑھاؤ کا پانی آتا ہو تو تمام باشندوں کے لیے نزاع کی یا پانی کو روکنے کی ضرورت نہ ہوگی۔ پانی چڑھاؤ کی وجہ سے خود ہی بلند ہوجائے گا، پھر سیرابی کے بعد اتار کے زمانے میں روک دیا جائے اور اگر ایسی نہر بصرہ کے علاوہ ایسے علاقے میں ہو جہاں مدو جزر نہ ہو تو نہر کھودنے والوں کی ملکیت ہے، اور دوسرے لوگ نہ تو اس سے سیراب کرسکتے ہیں اور نہ پانی روک سکتے ہیں اور نہ حصہ داروں میں کوئی شخص دوسرں کی رضامندی کے بغیر اپنے طور پر سیراب کرنے، پانی بلند کرنے یا پن چکی لگانے کا مجاز ہے، کیونکہ اس پانی میں سب شریک ہیں۔ جس طرح گلی میں سب کی مرضی کے بغیر کسی کو دروازہ کھولنے یا چھجہ نکالنے کا حق نہیں ہے۔

اس نہر سے سیرابی کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر اس نہر سے پانی لینے والے کم ہوں تو دنوں کے حساب سے اپنے دن مقرر کرلیں اور اگر پانی لینے والے زیادہ ہوں تو گھنٹوں کے حساب سے اپنا اپنا وقت مقرر کرلیں، پھر اگر ترتیب میں اختلاف ہو تو قرعہ اندازی سے فیصلہ کرلیں، غرض ہر شخص اپنے نمبر پہ پانی لے اور اس وقت دوسرا شریک نہ ہو۔

۲۔ نہر کا دہانہ چوڑائی میں ایک تختہ سے بند کردیا جائے اور تختے میں اپنے اپنے حق کے مطابق سوراخ کرلیے جائیں اور ہر شخص اپنے اپنے سوراخ کا پانی اپنی زمین

کی جانب لے جائے۔

۳۔ اتفاق رائے سے یا پیمائش کے ذریعے ہر شخص اپنی اپنی زمین کی جانب گول کھود لے تاکہ ہر ایک شریک اپنے اپنے حق کے مطابق پانی لے سکے۔ اس صورت میں تمام شریک برابر کے حقدار ہوں گے اور کوئی شخص کسی کے حصے کو کم و بیش کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔ اور نہ ان میں سے کسی کو یہ حق ہے کہ پانی کے پہلے راستے کو مؤخر کردے جس طرح گلی میں مؤخر دروازے کو مقدم کرنا درست نہیں ہے اور نہ اسے یہ حق ہے کہ وہ پانی کے مؤخر راستے کو مقدم کردے اگرچہ مؤخر دروازے کو مقدم کرنا جائز ہے کیونکہ اس میں ایسا کرنے والا شخص کسی قدر اپنے حق سے دست بردار ہوتا ہے جب کہ پانی کے راستے کو مقدم کرنے میں حق سے زائد لینا لازم آتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نہر کا حریم رواج کے مطابق ہوگا اور یہی صورت قنات (کاریز) میں ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہر کا حریم وہ ہے جس پر نہر کی مٹی ڈالی گئی ہو۔ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک قنات کا حریم وہاں تک ہے جہاں تک اس کا پانی نہ پھیلے بلکہ جمع رہے اور یہ رائے زیادہ درست ہے۔

کنوئیں

کنواں بنانے کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ یہ کہ راہگیروں کے لیے اس کا پانی مشترک ملکیت کے درجے میں ہو اگرچہ اس کا بنانے والا ایک ہی فرد ہو حضرت عثمانؓ نے بئر رومہ کو وقف کر دیا تھا اور لوگوں کی طرح آپ بھی اس سے پانی لیتے تھے۔ اگر پانی کافی مقدار میں ہو تو جانوروں کو پلایا جا سکتا اور کھیتوں کو سیراب کیا جا سکتا ہے اور نا کافی ہو تو انسانوں اور جانوروں کا زیادہ حق ہے، اور اگر اس مقدار سے بھی کم ہو تو صرف انسانوں کے لیے خاص کر دیا جائے۔

۲۔ کنواں کھود کر جب تک قیام رہے اس سے استفادہ کیا جائے جیسے خانہ بدوش کرتے ہیں جب تک وہاں مقیم ہوں خود بھی سیراب ہوں اور اپنے جانوروں

کو بھی پلائیں اور اگر کم مقدار میں ہو تو صرف پیاسوں کو پلائیں اور جب وہاں سے چلے جائیں تو کنوآں عام راہ گیروں کے لیے ہو جائے۔ اور جب دوبارہ واپس آئیں تو ان کا اور دوسروں کا حق برابر ہوگا۔

۳۔ کنوآں صرف اپنی ضرورت کے لیے کھودا جائے جب تک اس میں سے پانی برآمد نہ ہو اس کی ملکیت قائم نہیں ہوگی اور پانی نکلنے پر چونکہ زمین کا احیاء (آبادی) ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے بعد کنوئیں کا اور اس کے حریم کا مالک ہو جائے گا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک حریم (چاروں طرف کی حدود) کا تعین رواج پر موقوف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو کنوآں کھیت کو سیراب کرتا ہو اس کا حریم پچاس ہاتھ ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ستر ہاتھ ہے اور اگر رسی اس سے زیادہ ہو تو اسی قدر ہے اور جس کنوئیں سے اونٹوں کو پانی پلایا جائے اس کا حریم چالیس ہاتھ ہے۔

یہ مقداریں نص سے ثابت ہیں کیونکہ اگر نص موجود ہو تو اس پر عمل لازم ہوتا ہے اور اگر نص نہ ہو تو علت اور سبب سے مقدار کا تعین ہوگا۔ بہرحال رسی کے برابر حریم قرار دینا مناسب اور رواج کے مطابق معلوم ہوتا ہے۔ اور کنوآں کھودنے والے کو جب کنوئیں پر اور اس کے حریم پر ملکیت حاصل ہو جائے تو وہ پانی کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے۔

کھودنے والا کنوئیں سے سیرابی کرنے اور اس کا احاطہ بنانے سے قبل اس کا مالک ہوتا ہے یا نہیں تو اس بارے میں فقہائے شافعیہ کے مابین اختلاف ہے کچھ فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مالک ہو جاتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ اس کنوئیں کو پانی نکالنے سے قبل فروخت کر سکتا ہے اور اگر کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت کے بغیر اپنی زمین سیراب کرے تو اس سے معاوضہ لے سکتا ہے۔ اور کچھ دیگر فقہاء کی رائے یہ ہے کہ پانی کے نکالنے سے پہلے کنوآں کھودنے والا کنوئیں

کا مالک نہیں ہوتا، لہٰذا اگر کوئی بغیر اجازت اپنی زمین سیراب کرے تو اس پر اس کی قیمت لازم نہیں ہے کیونکہ پانی اصلاً مباح ہے۔ البتہ یہ ہے کہ کھودنے والا اپنی کھیتی کو سیراب کر کے اسے اوروں کے تصرف سے بچالے تو درست ہے۔

کھودنے والے کو کنوئیں کی ملکیت اور پانی کا استحقاق مل جانے کے بعد یہ دا ہے کہ وہ اس سے اپنی زراعت اور باغات کو سیراب کرے اور اپنے مویشی کو پلائے۔ اگر پانی اس کی ضرورت سے زیادہ ہو تب بھی کسی اور کو دینا اس کے ذمے نہیں ہے، البتہ جو شخص پیاس سے ہلاک ہو رہا ہو اسے دینا ضروری ہے۔

حضرت حسنؒ سے روایت ہے کہ کسی پیاسے شخص نے کچھ لوگوں سے آکر پانی مانگا انھوں نے نہ دیا اور وہ پیاس کی شدت سے مرگیا تو حضرت عمرؓ نے ان لوگوں سے خونبہا وصول کیا۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ضرورت سے زائد پانی کو دوسرے انسانوں اور جانوروں کو پلانا واجب ہے مگر کسی اور کے کھیتوں یا باغوں کو سیراب کرنا لازم نہیں ہے۔ مسلک شافعیؒ کے کچھ اور فقہاء کے نزدیک جانوروں کو پلانا اس پر واجب ہے کھیتوں کو دینا لازم نہیں ہے۔ اس بارے میں امام شافعیؒ کا مسلک درست معلوم ہوتا ہے اس لیے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ

"جو شخص زائد گھاس بچانے کے لیے زائد پانی روکے گا اللہ روزِ قیامت اس سے اپنی رحمت روک لے گا۔"

زائد پانی کو خرچ کرنے کی چار شرطیں ہیں۔

ایک یہ کہ کنوئیں پر آکر پانی مطلوب ہو دوسری جگہ پانی پہنچانا اس پر لازم نہیں ہے۔

دوسرے یہ کہ کنواں چراگاہ کے قریب ہو ورنہ پانی دینا اس کے ذمے نہیں ہے

تیسرے یہ کہ مویشی کو دوسری جگہ پانی پینے کو نہ ملے۔ اگر دوسری کسی مباح جگہ پانی موجود ہو تو اس پر لازم نہیں ہے اور اگر دوسری جگہ بھی پانی کسی کی ملکیت میں ہو تو دونوں پر لازم ہے کہ زائد پانی پیاسے جانداروں کو پلائیں، اگر ایک جگہ کا زائد پانی سب جانداروں کے لیے کافی ہو جائے تو دوسرے کا فرض ساقط ہے۔

چوتھے یہ کہ اس پانی پر جانوروں کی آمدورفت سے اس کی کھیتی یا جانوروں کو نقصان نہ پہنچتا ہو ورنہ بصورت ضرر چرواہوں کو جائز نہ ہوگا کہ اس کے پانی سے اپنے مویشی سیراب کریں۔

غرض ان چار شرائط کی موجودگی کے بعد مالک پر ضرورت سے زائد پانی پلانا لازم ہے اور اس کی قیمت لینا جائز نہیں ہے۔ اگر کسی شخص نے کنؤاں کھودا یا کنؤاں مع حریم اس کی ملکیت میں آگیا پھر کسی اور شخص نے اس کے کنوئیں کے حریم پر کنواں کھودا اور پہلے کنوئیں کا پانی دوسرے کنوئیں کی طرف چلا آیا، یا بالکل خشک ہو گیا تو دوسرا کنؤاں برقرار رکھا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کنوئیں کو پاک کرنے کے لیے کھودا اور اس کی وجہ سے پہلے کنوئیں کا پانی متغیر ہو گیا۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں دوسرے کو بند کرادیا جائے گا۔

چشمے

چشموں کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ قدرتی۔ یعنی جنہیں انسانوں نے نہ بنایا ہو، ان کا وہی حکم ہے جو قدرتی نہروں کا ہے۔ جو شخص اس کے پانی سے زمین آباد کرے اسے بقدرِ ضرورت پانی لینے کا حق ہے اور اگر پانی کی کمی کی بنا پر نزاع پیدا ہو تو ان اراضی کی رعایت کی جائے گی جو اس سے آباد کی جا چکی ہوں، اور اس آبادکاری میں پہل کرنے والے مقدم ہوں گے، اگر کمی واقع ہوگی تو اس سے آخر والے متاثر ہوں گے

اور اگر سب نے ایک ساتھ آباد کی ہوں تو پانی تقسیم کر لیں یا باری مقرر کر لیں۔

۲۔ وہ چشمے جن کو انسانوں نے بنایا ہو، یہ بنانے والے کی ملک ہونگے اور ان کا حریم بھی ان کی ملک ہوگا، جس کی مقدار کا تعین مسلک شافعیؒ کے مطابق رواج سے ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ چشمے والے کا حریم پانچ سو ہاتھ ہے اور وہ جہاں چاہے اپنا چشمہ لے جائے، چشمہ کی زمین اور اس کا حریم اس کی ملکیت ہے۔

۳۔ وہ چشمہ جسے مالک اپنی زمین میں نکالے، اس کے پانی کا مستحق اس کا مالک ہے اگر اس کی ضرورت کے مطابق ہو تو پیاسے کے سوا اور کسی کا اس پر حق نہیں ہے اور اگر اس کی ضرورت سے زیادہ ہو اور وہ اور بے کار زمین آباد کرنا چاہے تو بھی اس کا حق ہے۔ لیکن اگر دوسری زمین آباد نہ کرے تو باقی پانی مویشیوں کو دینا ضروری ہے، کھیتوں کے لیے دینا ضروری نہیں ہے۔ البتہ اجرت پر دینا جائز ہے۔ اور اگر کسی نے جنگل میں کنواں کھودا یا چشمہ نکالا تو اسے فروخت کر سکتا ہے اور اس کی قیمت لینا ناجائز نہیں ہے۔ اور سعید بن مسیب اور ابن ابی ذئب کے نزدیک یہ فروخت ناجائز ہے اور عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابو الزناد فرماتے ہیں کہ رغبت کے لیے فروخت جائز اور غلاء کے لیے ناجائز ہے۔ جو شخص مالک سے زیادہ قریب ہے وہ زیادہ حقدار ہے اور اگر چھوڑ کر جانے والا دوبارہ آجائے تو وہ زیادہ حقدار ہے۔

باب — ۱۶

چراگاہیں اور رفاہِ عامہ کے مقامات

حمیٰ (چراگاہ) اس قطعۂ زمین کو کہتے ہیں جس میں گھاس چارہ پیدا ہو اور اس کا چارہ جانوروں کو چرانا مباح ہو۔ روایت ہے کہ "مدینہ منورہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقیع کی پہاڑی پر چڑھے اور میدان کی جانب اشارہ کر کے فرمایا کہ یہ میری حمیٰ ہے۔"

یہ میدان ایک میل چوڑا اور چھ میل لمبا تھا، جس کو آپؐ نے مہاجر اور انصار مسلمانوں کے گھوڑوں کی چراگاہ قرار دے دیا تھا۔

آپؐ کے بعد اگر امام وقت تمام افتادہ مردہ زمین کو چراگاہ قرار دیدے تو درست نہیں ہے اور خاص لوگوں اور مالداروں کے لیے حمیٰ بنانا بھی جائز نہیں ہے البتہ جملہ مسلمانوں اور فقراء اور مساکین کے لیے حمیٰ بنانے کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ حمیٰ بنانا مطلقاً ناجائز ہے اور یہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے کیونکہ صعب بن جثامہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت نقیع کے میدان کو حمیٰ قرار دیا، آپؐ نے فرمایا تھا۔

"حمیٰ صرف اللہ اور اس کے رسولؐ کے لیے ہے۔"

اور دوسرا قول یہ ہے کہ آپؐ کے بعد بھی حمیٰ بنانا جائز ہے۔ کیونکہ اس حمیٰ کے بنانے میں مسلمانوں کی مصلحت ہی مدنظر تھی جو بہرحال آپؐ کے جانشین بھی مدنظر رکھیں گے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے ربذہ کے مقام پر اہل صدقہ کے لیے حمیٰ مقرر فرمائی اور اس پر اپنے مولیٰ ابوسلامہ کو عامل بنایا، اسی طرح حضرت عمرؓ نے سرف میں حمیٰ مقرر کی اور اپنے مولیٰ ہُنَیّ کو والی بنایا اور اس سے ہدایت

فرمائی "اے منہی، لوگوں پر کوئی زیادتی نہ کرنا اور مظلوم کی بد دعا سے بچنا کہ اس کی بد دعا مقبول ہوتی ہے اور اس میں اونٹ اور بکری اور بھیڑوں کے چرواہوں کو آنے دینا، ابن عفان اور ابن عوف کے مویشی کو نہ چرنے دینا کہ اگر ان کے مویشی ہلاک ہونے لگے وہ کھیتوں اور کھجوروں کی طرف رخ کر لیں گے اور دوسرے اونٹ اور بھیڑ بکری کے چرواہے مجھ سے شکایت کریں گے کہ امیر المومنین یہ آپ نے کیا کیا، کیا میں انہیں چھوڑ دوں گا، میرے لیے درہم و دینار سے گھاس دینا آسان ہے قسم بخدا اگر میں اُن سے فی سبیل اللہ مال نہ لیتا تو ان کی بالشت بھر زمین کبھی حمیٰ نہ بناتا"

اور آپ کا یہ فرمان کہ "حمیٰ صرف اللہ کے اور اس کے رسول کے لیے ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ حمیٰ اسی طرح بنائی جائے جس طرح اللہ کے رسول نے فقراء، مساکین اور عام مسلمانوں کی ضروریات کے لیے بنائی تھی۔ نہ کہ زمانہ جاہلیت کی طرح جب کہ لوگ زور اور قوت سے اپنے لیے مخصوص کر لیتے تھے جیسے کلیب بن وائل کے بارے میں مروی ہے کہ وہ کسی جگہ کتے کو باندھ دیتا اور جہاں تک اس کے بھونکنے کی آواز جاتی وہ اس کو اپنے لیے مخصوص حمیٰ قرار دے دیتا۔ اور دوسری چراگاہوں میں بھی دوسرے لوگوں کے ساتھ شریک رہتا اور اس کی انہی زیادتیوں کی بنا پر اسے قتل کر دیا گیا تھا۔ اور اسی واقعے کے متعلق عباس بن مرداس کے یہ اشعار ہیں۔

كما كان يبغيها كليب بظلمه ۞ من العز حتى طاح وهو قتيلها

على وائل اذ يترك الكلب نابحا ۞ واذ يمنع الافناء منها حلولها

(ترجمہ) "جس طرح کلیب اپنی شان اور قوت کے نشے میں زیادتی سے حمیٰ بنا لیا کرتا تھا کہ کتے کو چھوڑ دیا کہ جہاں تک اس کے بھونکنے کی آواز جائے وہ میری حمیٰ ہے اور دوسروں کو اس میں نہ آنے دیتا تو اسی وجہ سے وہ مارا گیا"

کسی زمین کو حمیٰ قرار دے کر اس کی کسی اور طرح آباد کاری ممنوع قرار دیدی

جائے تو اس زمین پر حمیٰ کا حکم عائد ہو جاتا ہے۔ اگر حمیٰ سب کے لیے ہو تو امیر و غریب اور مسلمانوں اور ذمیوں، ہر ایک کو حق ہے کہ وہ وہاں اپنے جانور چرائے۔ اور اگر اس چراگاہ کو مسلمانوں کے لیے خاص کر دیا تو ذمیوں کو یہاں اپنے جانور لانے کی ممانعت ہو گی۔ اور اگر چراگاہ صرف مسلمان فقراء اور مساکین کے لیے مخصوص کر دی جائے تو امیر مسلمانوں اور ذمیوں کو وہاں اپنے جانور چرانے کی اجازت نہ ہو گی۔ مگر امیروں کے لیے یا ذمیوں کے لیے کوئی چراگاہ مخصوص کر دینا جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر تخصیص یہ کی جائے کہ فلاں چراگاہ صرف مجاہدین کے گھوڑوں اور صدقات کے گھوڑوں کے لیے تو درست ہے۔

بہر حال ایک مرتبہ چراگاہ عام یا خاص بنا دی جائے تو اس کا یہ عمومیت یا خصوصیت کا حکم باقی رہے گا۔ یہ ہو سکتا ہے کہ کسی مخصوص حمیٰ کو وسیع کر کے پھر عام کر دیا جائے تاکہ پہلے جن لوگوں کے لیے خاص تھی ان کی حق تلفی نہ ہو۔

اگر کوئی عام چراگاہ سب کے لیے ناکافی ہو جائے تو اسے امراء کے لیے مخصوص کرنا جائز نہیں ہے اور فقراء کے لیے خاص کر دینے کے بارے میں جواز اور عدم جواز کے دو قول ہیں۔

کسی قطعۂ زمین کو حمیٰ قرار دیئے جانے کے بعد کوئی شخص اس میں سے کچھ حصے کو آباد کر لے جس سے حمیٰ کا رقبہ رہ جائے تو اگر وہ حمیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرار دی ہوئی ہو تو یہ آباد کرنا باطل ہے اور آباد کرنے والے کو سزا دی جائے گی بالخصوص جب کہ حمیٰ بنانے کا سبب بھی موجود ہو۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تعارض کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے۔

اور اگر حمیٰ امام وقت کی مقرر کردہ ہو تو پھر اس آبادکاری کو باقی رکھنے کے بارے میں دو اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کو باقی نہیں رکھا جائے گا، کیونکہ اس حمیٰ کا حکم صحیح طور پر نافذ شدہ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس آبادکاری کو برقرار رکھا جائے گا، کیونکہ یہ ارشاد نبوت واضح ہے کہ جو شخص بے کار زمین کو آباد کر

لے وہ اسی کی ہو گئی ؎

چراگاہ میں جانور چرانے کا کوئی معاوضہ لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فرمان نبوت ؎ ہے کہ تین اشیاء میں تمام مسلمان شریک ہیں۔ پانی، آگ۔ چارہ۔

رفاہِ عامہ کے مقامات

رفاہِ عامہ کے مقامات سے وہ کھلی جگہیں مراد ہیں جن کو بازار لگانے یا راستوں یا چوک یا شہروں کی فرودگاہ یا سفر کی منزلوں کے لیے مقرر کیا جائے۔ ان مقامات کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ جس کی افادیت کا تعلق جنگل اور بیرونی میدانوں سے ہو۔

دوسری قسم۔ جو لوگوں کے مکانوں اور زمینوں سے متعلق ہو۔

تیسری قسم۔ جو شارعِ عام اور راستوں سے متعلق ہو۔

پہلی قسم میں سفر کی منزلیں اور پانی پر آنے کے لیے کھلے میدان داخل ہیں اور ان کی بھی دو قسمیں ہیں،

۱۔ جو مقامات قافلوں کے گزرنے اور مسافروں کے آرام کرنے کے لیے ہیں، قافلوں کی ضرورت اور دُور ہونے کی بنا پر سلطان کو ان میں کوئی تعرض نہیں کرنا چاہیے صرف ان کی نگرانی اور پانی کی حفاظت کرے اور لوگوں کو وہاں ٹھہرنے دے جو قافلہ پہلے آکر اترے روانگی تک وہی وہاں ٹھہرنے کا حقدار ہے۔ بعد میں آنے والے کا حق اس کے بعد ہو گا۔ چنانچہ ارشاد نبوت ؎ ہے کہ "منیٰ اس کا پڑاؤ ہے جو پہلے وہاں پہنچ جائے" اگر متعدد قافلے ایک ساتھ کسی مقام پر اتریں اور ان میں ٹھہرنے کے بارے میں نزاع ہو تو حکومت وقت اس کا مناسب بندوبست کرے یہی حکم خانہ بدوش لوگوں کا ہے جو گھاس چارے اور پانی پر ٹھہرتے ہیں کہ ان سے کوئی تعرض نہ کیا جائے۔

۲۔ وہ مقام جہاں لوگ مستقل وطن کے طور پر آکر ٹھہریں تو اس بارے میں حاکم وقت کو یہ دیکھنا چاہیے کہ یہ مسافروں کے لیے تکلیف کا باعث تو

نہیں بنے گا اگر ایسا ہو تو مناسب طریقہ اختیار کر کے ان کو ٹھہرنے سے بالکل منع کر دے یا ان کو بس جانے کی اجازت دیدے۔ جیسے حضرت عمرؓ نے کوفہ اور بصرہ کو آباد کرنے کے وقت کیا تھا کہ دونوں شہروں میں مصلحت کے مطابق لوگوں کو بس جانے کی اجازت دے دی تھی۔

اگر لوگ بلا اجازت آباد ہو جائیں تو انہیں نہ روکا جائے کیونکہ آباد ہو جانا بھی مردہ زمین کے احیاء کی طرح ہے البتہ یہ ہے کہ مصلحت کے مطابق بندوبست کر دیا جائے اور یہ انتظام کر دیا جائے کہ وہ ضرورت کے مطابق زمین کو آبادی میں لائیں۔

کثیر بن عبداللہ سے روایت ہے کہ ہم نے ۱۷ھ میں حضرت عمرؓ کی معیت میں عمرے کا سفر کیا تو راستے میں تالاب والوں نے آپؓ سے مکہ اور مدینہ کے درمیان مکانات بنانے کی اجازت چاہی۔ آپؓ نے ان کو اس شرط پر اجازت دی کہ مسافروں کا پانی اور سائے کا حق زیادہ سمجھا جائے گا۔

دوسری قسم کے وہ میدان اور زمین ہے جس کا تعلق لوگوں کے مکانوں اور زمینوں سے ہو۔ ان کا حکم یہ ہے کہ اگر گھروں کے مالکوں کا کوئی نقصان ہو تو ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت نہ دی جائے، سوائے اس کے کہ گھروں کے مالک خود ہی اس نقصان کو برداشت کرتے ہوئے اجازت دے دیں، اور اگر گھر کے مالکوں کا کوئی نقصان نہ ہو اور وہ اجازت بھی نہ دیں، تو ان جگہوں سے فائدہ اٹھانے کے بارے میں دو آراء ہیں، ایک یہ کہ فائدہ اٹھانا جائز ہے خواہ گھروں کے مالک اجازت نہ دیں، کیونکہ حریم کی منفعت کے بارے میں حکم یہ ہے کہ جب اصلی مستحق اس سے فائدہ اٹھا چکیں تو دوسرے لوگوں کو بھی اس سے مستفید ہونے کی اجازت ہوتی ہے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ بغیر اجازت مستفید ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ جگہیں ان کی ملکیت کی تابع ہیں اسلیے جملہ حقوق تصرف انہی کو حاصل ہوں گے۔

جامع مسجد اور دیگر مسجدوں کے حریم سے استفادہ کرنا اگر اہل مسجد کے لیے نقصان کا باعث ہو تو ممنوع ہے اور سلطان کو یہ اجازت دینے کا حق نہیں ہے اور اگر نمازیوں کے لیے مضرت کا کوئی پہلو نہ ہو تو جائز ہے اس صورت میں سلطان کی اجازت کے ضروری ہونے اور نہ ہونے کے دونوں اقوال موجود ہیں۔

تیسری قسم شارع عام اور راستے اور ان سے متعلق میدان ہیں، دراصل ان کا انتظام حکومت وقت کے ذمے ہے اور یہ بھی حکومت ہی کی ذمے داری ہے کہ لوگوں کو تعدی اور ایذا رسانی سے روکے، اگر کوئی نزاع یا فساد ہو تو اسے دور کیا جائے۔

ان مقامات پر اگر کوئی بیٹھا ہو تو اس کو اٹھانا جائز نہیں ہے اور کسی کو مقدم یا مؤخر کرنا بھی درست نہیں ہے بلکہ "جو پہلے آیا اس کا حق پہلے ہے" کے اصول پر عمل کیا جائے۔

بیت المال اور جاگیروں میں جس طرح سلطان کو اختیار ہے، اس میں بھی ہے لیکن دونوں صورتوں میں لوگوں سے اجرت، یا معاوضہ لینا درست نہیں ہے، بہر حال اگر لوگوں کی مرضی پر چھوڑ دیا جائے تو پہلے آنے والا مستحق ہو گا، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص کی جگہ مشہور ہو جائے تو فساد سے بچنے کے لیے یہی ضروری ہے کہ اسی کو حقدار تسلیم کر لیا جائے، ہر چند کہ یہ حکم بر بنائے مصلحت ہے لیکن اس سے یہ حکم جواز سے نکل کر ملکیت کی حدود میں داخل ہو جائے گا۔

مساجد میں علمی مشاغل

نا اہل لوگوں کو مساجد میں بیٹھ کر مشاغل علمیہ، درس و تدریس اور فتاویٰ میں مصروف ہونے کی اجازت نہ دی جائے بلکہ اہل علماء کو اس کام کی اجازت دی جائے ایسا نہ ہو کہ غلط افراد طلبہ کو گمراہ کر دیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

"تم میں جو شخص فتویٰ دینے کی زیادہ جرأت کرتا ہے وہ زیادہ جہنم کے کیڑوں کے عذاب میں مبتلا ہو گا۔"

بہر حال سلطان کو اختیار ہے کہ جس عالم کو چاہے مسجد میں تدریسی کام کی اجازت دے لیکن اگر کوئی مسجد سلطانی انتظام کے تحت نہ ہو اور اس میں کوئی عالم تدریس یا افتار کا کام کرنا چاہے تو سلطان کی اجازت کی ضرورت نہیں ہے جیسے اس قسم کی مساجد میں امامت کے لیے سلطانی اجازت کی ضرورت نہیں ہے۔

اور اگر مسجد سلطانی انتظام کے تحت ہو تو عرف و رواج کا اعتبار ہو گا، اگر اس کام کے لیے اجازت لی جاتی ہو تو پھر اجازت حاصل کرنا چاہیے ورنہ نہیں۔

اگر کسی مسجد میں ایک عالم درس و افتار کر رہا ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک وہی حقدار ہے اور جمہور فقہار کا مسلک یہ ہے کہ اس کا مدار معروف رواج پر ہے۔ کوئی مسجد کسی کا قانونی (شرعی) حق نہیں ہے۔ بلکہ جب وہ وہاں سے اٹھ جاتا ہے تو اس کا حق بھی زائل ہو جاتا ہے اور پھر پہلے آنے والا حقدار ہو گا۔ چنانچہ فرمان الٰہی ہے۔

سَوَاءَنِ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادُ۔ (الحج : ۲۵)

"جس میں مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں"

مساجد میں فقہار، علمار اور قاریوں کے حلقوں کو قطع کر کے جانا درست نہیں ہے کیونکہ یہ بے حرمتی ہے۔ چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ۔

"حمیٰ صرف تین چیزوں کا ہے۔ کنوئیں کی منڈیر کے چاروں جانب کا حصہ گھوڑے کی اپنی رسی کے دائرے میں حرکت کرنے کی جگہ اور جہاں کچھ لوگ بیٹھے ہوں تو ان کا حلقہ۔ جہاں وہ مشورے اور گفتگو کے لیے بیٹھے ہوئے ہوں"

مختلف مسلک کے علمار میں مناظرہ کی ممانعت نہیں ہے البتہ اگر اس سے مذہبی منافرت اور فرقہ واریت پیدا ہو تو ممانعت کی جا سکتی ہے۔ اور اگر مسئلہ اجتہادی نہ ہو (بلکہ قرآن و سنت سے ثابت شدہ کوئی امر ہو) اور کوئی اس پر اپنی رائے پر اڑ جائے تو اسے متنبہ کیا جا سکتا ہے اور اگر وہ لوگوں کو گمراہ کرے تو سلطان اسے [illegible] کا ازالہ کرے اور شرعی دلائل سے

اس کی بات کی تردید کرے۔ کیونکہ بدعتوں کی جانب متوجہ ہونے والے بھی معاشرے میں موجود ہوتے ہیں اور اس طرح وہ گمراہی اختیار کر لیتے ہیں۔

اگر کوئی شخص درحقیقت نیک و متقی نہ ہو لیکن بظاہر ایسا بن جائے تو اسے نہ روکا جائے، لیکن اگر کوئی جاہل علمیت جتلائے تو اسے باز رکھا جائے۔ کیونکہ اگر داعی ایسی نیکی کی دعوت دے جو اس میں نہیں ہے تو وہ مصلح ہے لیکن اگر داعی ایسے علم کی جانب بلائے جس سے وہ درحقیقت واقف نہیں ہے تو وہ گمراہ ہے۔

باب ۔۔۔ ۱۷

جاگیروں کے احکام

جس سرزمین پر سلطان کا حکم نافذ اور اس کا تصرف جاری ہو وہ اس میں کچھ زمین کسی کو قطع کر کے (جاگیر بنا کے) دے سکتا ہے۔ اور ایسی زمین کو جاگیر کے طور پر نہیں دے سکتا جس کا کوئی مالک ہو یا جس کا کوئی مستحق موجود ہو۔

بہر حال اقطاع کی دو قسمیں ہیں۔

اِقطاع تملیک اور اقطاع استغلال۔

اقطاع تملیک (مملوکہ جاگیر) تین قسم کی زمینوں میں ہو سکتی ہے۔

۱۔ مَوات (غیر آباد زمین) ۲۔ عَامِر (آباد زمین) ۳۔ معادن (جس زمین میں کوئی کان موجود ہو)۔

اس کے بعد ارض موات (غیر آباد بنجر زمین) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو ہمیشہ سے غیر آباد ہو اور نہ تو کبھی کسی کی ملک میں آئی ہو اور نہ کبھی آباد ہوئی ہو۔ اس زمین کو آباد کرنے کے لیے سلطان بطور جاگیر عطا کر سکتا ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک تو زمین کے آباد کرنے کی شرط یہی ہے کہ وہ سلطان کی اجازت سے آباد کی جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جاگیر کے طور پر ملنے سے اس کے آباد کرنے کا حق تو بڑھ جاتا ہے، لیکن یہ آباد کرنے کے جواز کی شرط نہیں ہے کیونکہ بلا اجازتِ سلطان بھی زمین کو آباد کیا جا سکتا ہے۔ بہر حال ہر دو مسلک کے لحاظ سے جاگیر کے طور پر ملنے سے اس کو آباد کرنے کا حق بڑھ جاتا ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زبیر بن العوامؓ کو ان کے گھوڑے کی دوڑ کے مطابق زمین عطا فرمائی تھی، انہوں نے نقیع کی بنجر زمین میں

اپنا گھوڑا دوڑایا تھا، اور پھر مزید اپنا کوڑا بھی آگے پھینک دیا تھا، اور آپؐ نے فرمایا تھا کہ جہاں تک ان کا کوڑا پہنچا ہے وہاں تک ان کو زمین دے دی جائے۔"

ارض موات کی دوسری قسم یہ ہے کہ پہلے زمین آباد رہی ہے اور بعد میں بنجر اور بے کار ہو گئی ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک بالکل قدیم ارضِ موات یعنی عاد و ثمود کی زمینیں، اس قسم کی زمین کو جاگیر کے طور پر دینا جائز ہے، چنانچہ فرمان نبوتؐ ہے کہ

"قدیم بے آباد زمینیں" اللہ کی اور اس کے رسولؐ کی ہیں اور بعد میں میری جانب سے تمہاری ہیں۔"

دوسری مسلمانوں کی وہ زمینیں جو پہلے مسلمانوں کی ملکیت رہی ہوں اور پھر بنجر اور برباد ہو گئی ہوں ان زمینوں کے جاگیر کے طور پر دینے کے بارے میں فقہائے کرام کی تین آراء ہیں۔ چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس زمین کو آباد کرنے سے اس کی ملکیت حاصل نہیں ہوگی، خواہ اصل مالک ہوں، یا نہ ہوں۔ امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ خواہ اصل مالک معلوم ہوں یا نہ ہوں دونوں صورتوں میں آباد کرنے سے ملکیت قائم ہو جائے گی۔ اور امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اصل مالک معلوم ہوں تو وہ زمین آباد کرنے سے آباد کرنے والے کی ملکیت نہیں بنے گی اور اگر اصل مالک کا علم نہ ہو تو آباد کرنے سے اس کی ملکیت ہو جائے گی۔

گویا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علاوہ جاگیر کے اور زمین صرف آباد کر لینے سے کسی کی ملک نہیں بن جائے گی البتہ اگر مالک غیر معلوم ہوں تو آباد کرنے سے آباد کنندہ کی ملکیت بن جائے گی۔ اور مالکوں کے علم ہونے کی صورت میں سلطان کو ایسی زمین کو بطور جاگیر دینا درست نہیں ہے اور اصل مالک ہی اس زمین کو آباد کرنے یا فروخت کرنے کے مستحق ہیں۔ اگر اصل مالکوں کا علم نہ ہو تو بطور جاگیر دینا

بھی درست ہے۔

بہر حال اگر سلطان کسی کو جاگیر دے تو وہ دوسروں کی بہ نسبت اس زمین کا زیادہ حقدار ہو جائے گا اور اس کی ملکیت زمین کو آباد کرنے کے بعد ہوگی، اگر آباد نہ کیا تو حقدار تو ہوگا مگر مالک نہ ہوگا، اس آباد کاری میں تاخیر اگر کسی ظاہری عذر کی بناء پر ہو تو جب تک یہ عذر موجود ہے زمین اسی کے قبضے میں رہے گی اور اگر عذر نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق تین سال تک اس سے کوئی تعرض نہ کیا جائے، البتہ اس مدت کے گزرنے کے بعد جاگیر کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جاگیروں کی مدت تین سال مقرر فرمائی تھی۔ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ مدت مقرر نہیں کی جائے گی صرف آبادی کی قدرت کا اعتبار ہوگا، اگر اتنا عرصہ گزر گیا جس میں زمین آسانی سے آباد ہو سکتی تھی تو اس کو کہا جائے گا کہ اسے آباد کرو ورنہ تمہارے قبضے سے لے لی جائے گی۔ اور جہاں تک کہ حضرت عمرؓ کے مدت مقرر کرنے کا معاملہ ہے تو وہ دراصل ایک مخصوص واقعے سے متعلق ہے اور ہو سکتا ہے اس وقت ان کے پیش نظر کوئی خاص مصلحت ہو۔

اگر بنجر و غیر آباد جاگیر پر کوئی شخص غلبہ کر کے اسے خود آباد کر لے تو اس کے حکم کے بارے میں فقہاء کے تین مسالک ہیں۔ امام شافعی رحؒ کے نزدیک آباد کنندہ زیادہ مستحق ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر تین سال کے اندر آباد کر لے تو جاگیر والے کی ملکیت ہے ورنہ آباد کنندہ مالک ہو جائے گا اور امام مالکؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر آباد کنندہ کو یہ علم ہو کہ یہ زمین فلاں شخص کی جاگیر ہے تو زمین اس کی ملکیت ہوگی جس کو بطور جاگیر دی گئی ہے اور اگر اسے یہ علم نہ ہو کہ یہ زمین کسی شخص کی جاگیر ہے تو جاگیر والا یا تو آباد کاری کے اخراجات دے کر اس سے زمین لے لے، یا اس سے غیر آباد ہونے کے وقت کی قیمت لے کر اسے دیدے۔

آباد زمینیں

آباد زمینوں کی دو قسمیں ہیں، ایک زمین وہ جس کا مالک معلوم ہو تو اس میں سلطان کو کوئی تصرف کرنے کا حق نہیں ہے۔ البتہ یہ کہ دار الاسلام کی زمینوں پر عائد ہونے والے سرکاری واجبات وصول کر سکتا ہے۔ اور دار الحرب کی زمین بشرط فتح بطور جاگیر دے سکتا ہے، جیسا کہ تمیم داری نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ درخواست کی تھی کہ شام کے چشمے مجھے عنایت فرما دیجئے اور آپؐ نے دے دیئے تھے۔ اور ابو ثعلبہ خشنی نے رومی حکومت کے اندر آپؐ سے زمین مانگی تھی، آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا تم دیکھ رہے ہو یہ صاحب کیا کہہ رہے ہیں، انہوں نے عرض کی قسم بخدا یہ علاقے آپؐ کے لیے ضرور فتح ہو جائیں گے۔ چنانچہ آپؐ نے ان کو تحریری اجازت نامہ دے دیا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص امام سے ایسی شئے مانگے جو فی الوقت دار الحرب میں ہو، یا ان کی قیدی عورتیں اور بچے ہبۃً چاہے تاکہ وہ بعد فتح ان کا حقدار قرار دیا جائے تو یہ جائز ہے اور یہ عطیہ ہر چند کہ مجہول ہے مگر چونکہ عام امور سے اس کا تعلق ہے اس لیے صحیح ہے۔

امام شعبیؒ سے مروی ہے کہ حریم بن اوس بن حارثہ طائی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ اگر اللہ تعالیٰ کے حکم سے آپ حیرہ فتح فرمالیں، تو بنت نفیلہ مجھے دے دیں۔ جب خالدؓ نے حیرہ سے صلح کا ارادہ فرمایا تو حریم نے ان سے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنت نفیلہ مجھے دے دی تھی آپ اسے صلح سے مستثنیٰ کر دیں اور ان کے سامنے بطور گواہ بشیر بن سعد اور محمد بن مسلمہ کو پیش کیا، حضرت خالدؓ نے صلح میں بنت نفیلہ کو مستثنیٰ کر دیا اور اس طرح وہ حریم کو مل گئی۔ اب وہ جوان نہیں رہی تھی، بوڑھی ہو چکی تھی تو انہوں نے ایک ہزار درہم میں فروخت کر دی، کسی نے کہا، بہت ارزاں دے دی، انہوں نے کہا مجھے پتہ نہیں تھا کہ ایک ہزار سے بھی زیادہ تعداد ہوتی ہے۔

غرض اگر کسی کو فتح سے قبل کوئی جاگیر عطا کر دی جائے یا کوئی شئے بخش دی جائے تو فتح اگر صلح کے ذریعے ہو تو یہ زمین جو جاگیر میں دی جا چکی ہے صلح سے خارج ہو گی اور جس کو عطا کی گئی تھی اسے مل جائے گی اور فتح بزور قوت ہو تو پھر تو ظاہر ہے کہ جس کو جاگیر دی گئی ہے وہ اپنی اس زمین کا مستحق ہے اور یہ زمین غانمین کو نہیں ملے گی۔ غنیمت پانے والوں کو اگر فتح سے پہلے علم ہو کہ فلاں زمین فلاں شخص کو جاگیر میں دی جا چکی ہے تو وہ اس کا کوئی مطالبہ نہیں کریں گے لیکن اگر انہیں یہ علم نہ ہو تو انہیں امام کی جانب سے اس زمین کا معاوضہ دیا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر غنیمت کی زمین واپس لے لینا مقتضیائے مصلحت ہو تو معاوضہ کی ادائیگی کی ضرورت نہیں ہے۔

آباد زمین کی دوسری قسم یہ ہے کہ اس کا مالک متعین اور معلوم نہ ہو، اس کی تین قسمیں ہیں ایک یہ کہ کسی ملک کی فتح کے بعد اس کو امام بیت المال کے لیے منتخب کر لے، یا اہل خمس کے استحقاق میں سے یا غنیمت پانے والوں کی رضامندی سے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے سواد کی زمین سے کسریٰ اور اس کے گھر والوں کی زمین منتخب کر لی تھی۔ اس کی آمدنی نوے لاکھ تھی جو عام مصالح میں صرف ہوتی تھی آپ نے اس زمین میں سے کوئی حصہ کسی کو نہیں دیا، لیکن حضرت عثمانؓ نے اس مصلحت کے پیش نظر کہ اس زمین کے جاگیر میں دے دینے سے آمدنی بڑھ جائے گی اس کو جاگیر کے طور پر دے دیا اور یہ شرط عائد کی کہ اس کا حق فئے وصول کیا جائے گا، گویا یہ ایک طرح سے زمین کو کرائے پر دینا تھا جاگیر کے طور پر نہ تھا بہرحال اس اقدام سے آمدنی بڑھ کر پچاس کروڑ ہو گئی اور حضرت عثمانؓ اسی زمین سے عطیات اور انعامات دیتے تھے۔

حضرت عثمانؓ کے بعد بھی یہ زمین خلفاء کے پاس رہی تا آنکہ حجاجم کے سال ۸۲ھ میں ابن اشعث کے فتنے میں حسابات کے رجسٹر جل گئے اور جو زمین جس کے قریب تھی اس نے اس پر قبضہ کر لیا۔

اس قسم کی زمین کو بطور جاگیر دینا درست نہیں ہے کیونکہ (سرکاری انتظام واختیار) کی بنا پر اس کا تعلق بیت المال سے ہو گیا اور یہ عام مسلمانوں کا دائمی وقف بن گئی اس لیے اب اس کی آمدنی وقف کے مستحقین میں صرف ہونی چاہیے۔ اس زمین کے انتظام میں سلطان کو یہ اختیار ہے کہ وہ اس کی آمدنی براہِ راست بیت المال میں جمع کر دے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے یہی طریقہ اختیار کیا یا حضرت عثمانؓ کی طرح باخبر کاشتکاروں کے حوالے کر کے ان سے متعین خراج لیا جاتا رہے۔ اور یہ خراج جو زمین کی اجرت کے طور پر حاصل ہو اس کو مصالح عامہ میں صرف کیا جائے اور اگر اہل خمس کا حق ہو تو ان پر صرف کیا جائے۔ اور اگر یہ خراج پھلوں اور زراعت کی تقسیم کے طور پر ہو تو کھجوروں میں جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ خیبر سے نصف کھجوروں پر معاملہ فرمایا تھا زراعت میں اس کا جواز فقہائے کرام کے اس اختلاف پر موقوف ہے کہ مُخَابَرَت جائز ہے یا نہیں ہے، جن کے نزدیک مخابرت (بٹائی) جائز ہے ان کے نزدیک اس طرح خراج بھی درست ہے اور جن کے نزدیک مخابرت، جائز نہیں ہے ان کے نزدیک یہ خراج بھی جائز نہیں ہے۔ اور ایک رائے ان فقہاء کی یہ بھی ہے کہ خراج میں مخابرت جائز ہے کیونکہ خاص معاملات کی بہ نسبت ایسے عام معاملات میں جن کا تعلق عمومی مصالح سے ہو زیادہ وسعت ہوتی ہے۔ عشر زراعت پر لیا جائے گا پھلوں پر نہیں کیونکہ زراعت مزارعین کی ملکیت ہوتی ہے اور پھل عام مسلمانوں کے لیے ہیں، جو ان کے مصالح کے مطابق صرف کیے جانے چاہئیں۔

آباد خراجی زمین کا مالک بنا کر جاگیر دینا (اقطاع تملیک) درست نہیں ہے کیونکہ دراصل اس خراجی زمین کی دو صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ اصل زمین وقف ہو اور اس کا خراج اجرت ہو، تو اس صورت میں تو اقطاع تملیک درست نہیں ہے بلکہ اس زمین کی فروخت کرنا یا بطور ہبہ دینا بھی جائز نہیں ہے اور دوسری صورت

یہ ہے کہ زمین ملکیت ہو اور اس کا خراج جزیہ کے طور پر ہو تو جس زمین کے مالک متعین ہوں اس کو بھی جاگیریں دینا درست نہیں ہے اور اس کے خراج میں سے وظائف مقرر ہونے کے متعلق ہم اقطاع استغلال میں ذکر کریں گے۔

جس زمین کے مالک مر گئے ہوں اور عصبات یا ذوی الفروض میں سے کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس زمین کو عام مسلمانوں کی میراث بنا کر اس کی آمدنی بیت المال میں داخل کر دی جائے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جس زمین کا کوئی وارث نہ ہو اس کی میراث صرف فقراء میں میت کی جانب سے بطور صدقہ خرچ کر دی جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس زمین کی آمدنی کا مصرف مصالح عامہ ہیں۔ کیونکہ یہ آمدنی بیت المال میں داخل ہو کر خاص ملکیت سے نکل کر عام ملکیت بن گئی۔

جو زمین بیت المال کی جانب منتقل ہو جائے اس کے بارے میں مسلک شافعیؒ کے فقہاء کے مابین اختلاف ہے ایک رائے یہ ہے کہ یہ زمین محض منتقلی سے بیت المال کا وقف بن جاتا ہے، اس لیے کہ اس کا مصرف خاص نہیں بلکہ عام ہو گیا ہے، اس لحاظ سے ایسی زمین کو فروخت کرنا یا ہبہ کرنا یا جاگیر میں دے دینا جائز نہیں ہے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ جب تک امام اس زمین کو وقف نہ قرار دے یہ وقف نہ ہو گی اور اس لحاظ سے اگر اس کی فروخت بیت المال کے لیے مفید ہو تو فروخت کی جا سکتی ہے اور اس کی قیمت کو مصالح عامہ، اور اہلِ فئے اور اہل صدقات پر خرچ کیا جائے گا، اور ایک قول یہ ہے کہ جاگیر دینا بھی جائز ہے، کیونکہ جب بیع کرنا اور اس قیمت کو ضرورتمند لوگوں میں تقسیم کرنا درست ہے تو جاگیریں دینا بھی جائز ہے اور اس طرح زمین کا مالک بنا دینا ایسا ہی ہے جیسے قیمت کا مالک بنا دینا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس زمین کو بطور جاگیر دینا درست نہیں ہے، کیونکہ بیع میں معاوضہ اور بدل ہوتا ہے اور جاگیر میں کوئی بدل نہیں ہے اور وصول شدہ قیمت کا حکم عطیہ کے حکم سے قطعاً مختلف ہوتا ہے اگرچہ

دونوں میں یہ فرق بہت معمولی سا ہے۔

اقطاعِ استغلال

اقطاعِ استغلال[1] کی دو قسمیں ہیں، عُشر اور خراج۔ (یعنی کسی زمین کا عُشر یا خراج وظیفہ کے طور پر کسی کو دے دینا) عشری زمین کو اس طور پر دے دینا بالکل درست نہیں ہے اس لیے کہ عُشر تو دراصل زکوٰۃ کی ایک صورت ہے جس کے متعین مصارف ہیں جہاں اس کی آمدنی خرچ ہونی چاہیے جب کہ یہ عین ممکن ہے کہ جس شخص کو زمین کی آمدنی کا عُشر دیا جا رہا ہے وہ اس کا مستحق نہ ہو۔ اور اگر دیتے وقت وہ مستحق بھی ہو تو یہ دراصل وہ عُشر ہے جو عُشر ادا کرنے والے پر اس کے مستحقین کے حق میں واجب ہے، مگر یہ مستحق کا قرض نہیں ہے، کیونکہ قبضے سے پہلے مستحق مالک نہیں ہے اور نہ زکوٰۃ قبضے میں آنے کے بعد مِلک بنتی ہے۔ اس لیے اگر صاحب عُشر اس مستحق کو نہ دے تو یہ مستحق اس کا قانونی مطالبہ نہیں کر سکتا، بلکہ عُشر وصول کرنے والے عامل ہی کا حق ہے کہ وہ اس عُشر کا مطالبہ کرے۔ کسی زمین کا خراج کسی کو بطور وظیفہ دے دینے کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ کہ جس کو یہ وظیفہ دیا جا رہا ہے وہ اہلِ صدقات میں سے ہے اور اس کو خراجی آمدنی جائز نہیں ہے اس لیے کہ خراج تو فئے ہے اور اہلِ صدقات اس کے مستحق نہیں ہیں جیسے اہلِ فئے صدقہ کے مستحق نہیں ہوتے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خراجی آمدنی اہلِ صدقہ کو دینی جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک فئے اہلِ صدقہ کے لیے جائز ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جس کو یہ خراجی آمدنی دی جا رہی ہے وہ ان اہلِ مصالح میں سے ہو جن کی کوئی تنخواہ نہیں ہوتی، تو اس کے لیے بھی خراج کی کسی آمدنی کو مستقل قرار دے دینا درست نہیں ہے البتہ کسی وقت بطور انعام دی جا سکتی

---

[1] اقطاعِ استغلال کا مفہوم یہ ہے کہ کسی کو زمین اس طور پر دینا کہ زمین اس کی ملکیت نہ ہو البتہ یہ اس کی آمدنی کا عشر یا خراج حاصل کرتا رہے۔ (س۔ صدیقی)

ہے۔ کیونکہ یہ اہل فئے کا فرض نہیں ہے بلکہ نفل ہے اور جو کچھ اسے دیا جاتا ہے وہ عام مصالح کی مد سے دیا جاتا ہے۔ اور بالفرض اگر اس کو خراج کی کوئی آمدنی دی جائے تو وہ حوالے اور سبب کے حکم میں ہو گی۔ اور اس کی دو شرطیں ہوں گی، ایک یہ کہ مال کی مقدار متعین اور اس کی استحقاق کا سبب موجود ہو، دوسری یہ کہ مال خراج ثابت اور واجب ہو جائے تاکہ اس پر تسبیب اور حوالہ صحیح ہو، بہر حال ان دونوں شرائط کی وجہ سے خراج کی یہ آمدنی وظائف کے حکم سے خارج ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ یہ خراجی آمدنی لینے والا اہل فئے میں سے ہو یعنی فوجی ہو، جن کو خصوصیت کے ساتھ یہ آمدنی دینا جائز ہے کیونکہ انہیں مقررہ تنخواہ اس صلے میں دی جاتی ہے کہ ملک و قوم کے تحفظ کی خاطر اپنی جانیں قربان کرتے ہیں۔ اس صورت میں خراج کو دیکھا جائے گا کہ وہ یا تو جزیہ ہو گا یا اجرت۔ اگر جزیہ ہے پھر تو وہ دائمی نہیں ہوتا بلکہ خراج دینے والے کے اسلام لانے سے ختم ہو جائے گا، اس لیے اس میں ایک ہی سال کا وظیفہ دیا جا سکتا ہے کہ سال کے بعد جزیہ کا استحقاق قابل اعتماد نہیں ہے غرض جزیہ کے استحقاق کے بعد ایک سال کے لیے اس خراج کو وظیفہ کے طور پر دے دینا درست ہے۔ لیکن اگر یہ وظیفہ جزیہ کے استحقاق سے قبل ہی اس خراج کو ایک سال کے لیے بطور وظیفہ مقرر کر دیا۔ تو اس کے جواز کی دو وجہیں ہیں، یعنی اگر یہ کہا جائے کہ جزیہ کے سال کا تعین ادائیگی کے لیے ہوتا ہے تو جائز ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ جزیہ کے سال کا تعین جزیہ کے وجوب کے لیے ہوتا ہے تو ناجائز ہے۔

خراج اگر زمین کی اجرت کے طور پر لیا جاتا ہو تو اس خراج کو دو سال تک وظیفہ کی صورت میں دینا صحیح ہے، کیونکہ یہ خراج دائمی ہے۔ بہر حال اس وظیفہ کے اجراء کی بھی تین قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ چند معین سال کے لیے جاری

کیا جائے جیسے مثلاً دس سال کے لیے تو اس کی دو شرطیں ہیں ایک یہ کہ وظیفہ دینے والے کو وظیفہ پانے والے کی تنخواہ کا علم ہو اور دوسری یہ کہ وظیفہ لینے والے اور دینے والے دونوں کو خراج کی مقدار معلوم ہو، اگر ان دونوں شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی پوری نہ ہو تو یہ وظیفہ دینا درست نہیں ہے۔

بعد ازاں یہ بھی مدنظر رہے کہ خراج مُقَاسَمَت (بٹائی) پر لیا جاتا ہے یا پیمائش پر۔ جن فقہاء کے نزدیک خراج میں مقاسمت (بٹائی) کی صورت جائز ہے ان کے نزدیک اس کی مقدار معلوم متصور کر کے اس میں سے وظیفہ مقرر کرنا جائز ہے اور جن کے نزدیک مقاسمت پر خراج کا تعین جائز نہیں ہے تو ان کے نزدیک اس کا بطور وظیفہ دینا بھی جائز نہیں ہے اس لیے کہ خراج کی مقدار ہی متعین نہیں ہے۔

اگر خراج پیمائش پر ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ پیداوار کے فرق سے خراج کی مقدار میں کوئی فرق نہ ہوتا ہو اور اس کی مقدار بہر حال متعین ہو تو وظیفہ مقرر کرنا صحیح ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ خراج کی مقدار مختلف پیداوار کے لحاظ سے مختلف ہو تو اگر وظیفہ دونوں خراجوں کی زیادہ مقدار کے برابر ہو تو مقرر کرنا درست ہے، کیونکہ اس صورت میں اگر وظیفہ لینے والے کو کم ملا تو وہ اس کی کمی پر راضی ہو سکتا ہے، لیکن اگر وظیفہ کم مقدار کے برابر ہو تو مقرر کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ جو زیادتی اس وظیفہ کے علاوہ ہو گی وہ اس کا مستحق نہیں ہو گا۔

اس قسم کے وظیفہ میں وظیفہ لینے والے کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ وظیفہ کی مدت متعین ہو اور وہ اس مدت تک زندہ رہے تو وظیفہ اس کو ملتا رہے گا اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ اس مدت کے ختم ہونے سے پہلے مر جائے تو وظیفہ بھی ختم ہو جائے گا۔ اور اس کی اولاد اور بچوں کو لشکر کی مد کے بجائے بیت المال کی مد سے دیا جائے گا اور جو کچھ دیا جائے گا وہ وظیفہ نہیں بلکہ کفالت

کرنے والے کے نہ ہونے کے سبب سے ہوگا۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ وظیفہ کی مدت ختم ہونے سے پہلے معذور ہو جائے اور اس کی بقیہ زندگی بیماری میں گزرے تو اس کے بارے میں ایک رائے یہ ہے کہ مدت کے اختتام تک یہ وظیفہ جاری رہے گا، اور یہ قول اس امر پر مبنی ہے کہ معذور ہونے سے اس کی تنخواہ ساقط ہو جائے گی۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وظیفہ تاحیات ہو اور مرنے کے بعد بھی ورثاء کے لیے جاری رہے۔ اس قسم کا وظیفہ دینا باطل ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بیت المال کا مال میراث ہے۔ مگر باطل ہونے کے باوجود بھی اگر وہ وصول کر لے تو عقد فاسد کے طور پر اسے اس کی اجازت ہو جائے گی اور خراج دینے والے خراج سے بری الذمہ ہو جائیں گے۔ اور یہ خراج اس کی تنخواہ کے حساب میں لگ جائے گا اور اگر خراج تنخواہ سے زیادہ ہو تو زیادہ رقم واپس لی جائے گی اور اس کے بارے میں اعلان کر دیا جائے گا تاکہ خراج دینے والے اور لینے والا باز آجائیں لیکن اگر اس کے باوجود خراج دینے والوں نے اسے دے دیا تو وہ بری الذمہ نہ ہوں گے۔

تیسری قسم یہ ہے کہ تاحیات وظیفہ مقرر کر دیا جائے اس کے جواز کے بارے میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ اگر معذور ہونے سے تنخواہ ساقط نہیں ہوتی تو جائز ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر معذور ہونے سے تنخواہ ختم ہو جاتی ہے تو ناجائز ہے۔

اگر سلطان سال رواں میں وظیفہ جاری کر دے تو اگلے سال اسے منسوخ کر سکتا ہے اور یہ کہ اس کی تنخواہ عطایا کی مد سے جاری کر دے۔ اور اگر سال رواں ہی میں بند کر دے تو اگر اس کے وظیفہ کا وقت خراج کے وقت سے پہلے آگیا ہو تو بند کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ خراج میں اس کا حق ثابت ہو چکا ہے اور اگر خراج کا وقت وظیفہ کے وقت سے پہلے آگیا تو بند کر دینا جائز ہے کیونکہ مؤخر میں تعجیل درست تو ہے مگر لازم نہیں ہے

فوجیوں کے علاوہ اگر دوسرے کارکنوں کے وظائف خراج سے دئیے جائیں تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت ان لوگوں کی ہے جو عارضی فرائض پر مامور ہوں، جیسے عمال مصالح اور محصلین خراج تو ان کا وظیفہ مقرر کرنا صحیح نہیں ہے اور ان لوگوں کو جو کچھ دیا جائے گا وہ سبب اور حوالے کے طور پر ہوگا اور اس وقت ہوگا جب وہ (فرائض کی انجام دہی کے بعد) تنخواہ کے حقدار ہو جائیں اور خراج کا وقت آجائے۔

دوسری صورت ان لوگوں کی ہے جنہیں دائمی فرائض سپرد ہوں اور وہ اس کی تنخواہ بطور مزدوری کے پاتے ہوں جیسے دینی فرائض کی انجام دہی کرنے والے، اور یہ بلا تنخواہ بھی ہو سکتے ہیں، جیسے مؤذنین اور ائمہ۔ ان کی تنخواہیں بھی خراج میں سے سبب اور حوالے کے طور پر ادا ہوں گی اور یہ وظیفہ نہیں ہوں گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ فرائض دائمی ہوں اور تنخواہ بطور اجرت ہو، ان کارکنوں کا باقاعدہ تقرر کیا جاتا ہے جیسے قاضی، محاسب اور دیگر حکام۔ ان لوگوں کی تنخواہیں خراج کی مدمیں سے ایک سال کے لیے جاری کی جا سکتی ہیں اور ایک سال سے زائد کی مدت کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ جائز ہے اور اس کو افواج پر قیاس کیا گیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ناجائز ہے کیونکہ ان ملازمین کی معزولی اور تبادلے کا احتمال رہتا ہے۔

اقطاعِ مَعَادِنُ

اقطاعِ مَعَادِنُ سے مراد کسی کو ایسی زمین دے دینا ہے، جس میں دھاتیں، قیمتی پتھر اور دیگر اشیاء موجود ہوں۔ مَعَادِنُ کی دو قسمیں ہیں۔ ظَاہِرہ اور بَاطِنَۂ (عیاں اور پوشیدہ)۔

مَعَادِنُ ظاہرہ سے مراد وہ کانیں ہیں، جن کی اشیاء ظاہر اور عیاں ہوں جیسے سرمہ، نمک، تارکول، مٹی کا تیل وغیرہ۔ ان کا حکم وہ ہے جو پانی کا ہے کہ ہر شخص ان سے [illegible] اٹھا سکتا ہے اور انہیں کسی کو بطور جاگیر نہیں دیا جائے گا۔

چنانچہ ثابت بن سعید سے مروی ہے کہ

"ابیض بن حمال نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مارب کے نمک کی کان بطور جاگیر مانگی، آپؐ نے عطا فرما دی، اس پر اقرع بن حابس تمیمی نے عرض کی، میں زمانۂ جاہلیت میں اس نمک کی کان سے گزرا ہوں، یہ وہاں ایک ہی ہے اس لیے ہر شخص وہاں سے لے جاتا ہے اور بالکل عِدّ کے پانی کی طرح ہے۔ یہ سُن کر آپؐ نے ابیض سے واپس کرنے کو فرمایا، وہ بولے میں واپس کر دیتا ہوں آپؐ میری جانب سے صدقہ کر دیجیئے۔ آپؐ نے فرمایا یہ تمہاری جانب سے صدقہ ہے اور عِدّ کے پانی کی طرح سب کے لیے ہے۔"

ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ ماءِ عِدّ سے مراد جاری پانی ہے جو منقطع نہ ہو جیسے چشمے اور کنوئیں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ماء عِدّ سے مراد جمع شدہ پانی ہے۔

بہر حال اس قسم کی کانوں کو جاگیر میں دینا درست نہیں ہے، اگر کسی نے دے دیا تو نا قابل اعتبار ہے اور سب لوگ مساوی الحقوق رہیں گے۔ اور جس شخص کو ملی ہے اس کا کسی اور کو روکنا تعدّی (زیادتی) ہے، وہ خود جتنی مقدار لے لے گا اتنی مقدار کا مالک ہو گا، اور اس کو ہمیشہ لیتے رہنے سے باز رکھا جائے گا تاکہ ظاہری صورت بھی اس کی ملکیت اور اس کے حق کی نہ بنے۔

مَعَادِنِ باطِنہ سے مراد وہ کانیں ہیں جن کی اشیاء پوشیدہ ہوں جیسے سونے، چاندی، پیتل اور لوہے وغیرہ کی کانیں۔ خواہ ان میں سے جو شئے نکلے اسے بعد میں صاف کرنے کی ضرورت ہو یا نہ ہو۔

ان کانوں کو بطور جاگیر دینے کے بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ ناجائز ہے اور معادنِ ظاہرہ کی طرح یہ بھی سب کے لیے عام ہیں۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کو اس طرح دے دینا جائز ہے کیونکہ عبد اللہ بن عمرو بن عوف المزنی سے روایت ہے کہ

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن حارث کو معادن قبطیہ کی جلسی اور غوری عنایت فرمادیں۔ جو کہ قدس کی زراعت کے قابل زمین تھی اور ابھی تک کسی مسلمان کو نہیں دی گئی تھی۔"

عبداللہ بن وہب نے کہا ہے کہ جلسی اور غوری کا مطلب بلند و پست ہے۔ اور ابو عبیدہ نے کہا ہے کہ جلسی سے مراد بلاد نجد اور غوری سے مراد بلاد تہامہ ہیں۔ شماخ کا شعر ہے۔

فمرت علی ماء العذیب وعینہا ٭ کوکب الحصی جلسیہا قد تغورا

(ترجمہ) "وہ نبو عذیب کے پانی کے چشمے پر آئی جس کے دونوں بلند کنارے پتھریلے جوہڑ کی طرح گہرے ہو گئے تھے۔"

اس بارے میں کہ جس کو زمین ملی ہے وہ اس کا زیادہ حقدار ہے اور یہ کہ وہ کسی دوسرے کو تصرف سے روک سکتا ہے دو اقوال ہیں، ایک قول یہ ہے کہ یہ اقطاعِ تملیک (مالک بنا کر جاگیر دینا) ہے اور جس کو یہ زمین ملے گی وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور اس کان کا بھی اسی طرح مالک ہو جائے گا جس طرح کہ وہ دوسری اشیاء کا مالک ہو سکتا ہے اور وہ اپنی زندگی میں اسے فروخت کر سکتا ہے اور اس کے مرنے کے بعد یہ اس کی میراث میں منتقل ہو گی۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اقطاعِ اِرفاق (کسی زمین کی منفعت کا مالک بنا دینا نہ کہ زمین کا) ہے اس صورت میں جس شخص کو یہ کان ملی ہے تو وہ اس کان کا مالک نہ ہو گا، بلکہ جب تک اس کا قبضہ رہے گا وہ اس کی منفعت کو حاصل کر کے دوسروں کو تصرف سے باز رکھے گا اور جب دست بردار ہو جائے گا اسی وقت اس کے قبضے سے نکل کر عام مِلک میں آجائے گی اور سب کے لیے مباح ہو جائے گی۔

اگر کسی نے اپنی زمین آباد کی، خواہ اسے وہ بطور جاگیر ملی ہو یا کسی اور ذریعے سے اس کی ملکیت میں آئی ہو، اور اس میں سے کوئی ظاہری یا باطنی کان نکل آئے تو آباد کنندہ ہمیشہ کے لیے اس کا مالک ہو جائے گا جیسا کہ چشموں اور کنوؤں کا کھودنے والا مالک بن جاتا ہے۔

باب — ۱۸

دیوان اور اس کے احکام

حکومت کے سرمائے کی حفاظت اور تمام امور کی نگرانی اور فوجیوں اور دیگر عہدے داروں کے انتظامات کے لیے دیوان (دفاتر) قائم کیے جاتے ہیں۔

لفظ دیوان کے استعمال کی دو وجہیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ کسریٰ نے اپنے منشیوں کو حساب کرتے ہوئے دیکھا تو اس نے ان کو دِیُوانَہ یعنی مجنون کہا، اس کے بعد ان لوگوں کے بیٹھنے کی جگہ دیوان کہلائی جانے لگی اور ھا، کثرت استعمال سے گر گئی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ دیوان ہے بمعنی شیاطین (اور جن) چونکہ حساب کتاب کرنے والے لوگ بڑے باریک بیں، جزرس اور تیز ہوتے ہیں اس لیے ان کو دیوان کہا گیا (جو استعمال سے دیوان بن گیا) اور بعد ازاں ان لوگوں کی نشست کے مقامات، کو دیوان کہا جانے لگا۔

عہد اسلامی میں سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے باقاعدہ رجسٹر قائم کیے۔ چنانچہ روایت ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ بحرین کا مال لے کر آئے تو آپؓ نے اُن سے پوچھا کتنا مال لائے ہو، انھوں نے عرض کی پانچ لاکھ درہم، حضرت عمرؓ نے اس رقم کو زیادہ محسوس کرتے ہوئے فرمایا کہ تم سمجھ رہے ہو کہ کیا کہہ رہے ہو حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا میں ٹھیک کہہ رہا ہوں، میرا مطلب ہے ایک لاکھ کی تعداد پانچ مرتبہ، آپؓ نے پوچھا کہ کیا یہ مال طیّب (پاکیزہ) ہے؟ انھوں نے فرمایا مجھے نہیں معلوم۔ اس پہ حضرت عمرؓ نے خطاب فرمایا اور حمد و ثنا کے بعد کہا، لوگو! ہمارے پاس کثیر مال آیا ہے، اگر آپ لوگ چاہیں تو ہم اس (سرمایہ) کو آپ کے سامنے وزن کرادیں اور آپ ہیں.... گنتی کرادیں.... میں

سے کسی نے عرض کی۔ امیر المومنین آپ بھی عجمیوں کی طرح رجسٹر قائم کر دیجیے۔

اور ایک روایت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک بڑا لشکر تیار کر کے روانہ کیا اور اہلِ لشکر اور ان کے اہل خاندان کو مصارف بھی تقسیم فرما دیئے۔ اس وقت آپؓ کے پاس ہرمزان موجود تھا، اس نے عرض کی کہ اگر کوئی فوج سے نکل کر اپنے گھر بیٹھ جائے تو سپہ سالار کو کیسے معلوم ہوگا، آپ ان کے لیے دیوان بنائیں، اور پھر اس نے دیوان کے بارے میں تفصیلات بتائیں۔

روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے مسلمانوں سے رجسٹر کے قیام کے بارے میں مشورہ فرمایا۔ دورانِ مشورہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہر سال کی آمدنی اسی وقت صرف کر دی جائے بچا کر نہ رکھی جائے (کہ اس کے حساب کا اور اس کے رکھنے کے انتظام کا مسئلہ پیدا ہو) اس پر حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ اب مال کی کثرت ہوگی، اگر بالفرض کسی وقت یہ پتہ نہ چلے کہ کس کو حصہ ملا ہے اور کس کو نہیں ملا ہے تو خاصی دشواری ہوگی۔ حضرت خالد بن ولیدؓ نے مشورہ دیا کہ میں نے شام میں دیکھا ہے کہ وہاں کے بادشاہوں نے دفاتر قائم کر رکھے ہیں، اور فوج کی بھی وہاں باقاعدہ تنظیم ہوتی ہے آپ بھی اگر دفاتر قائم کر دیں تو مناسب ہوگا۔ حضرت عمرؓ نے ان کی رائے کو پسند فرمایا، اور قریش کے نوجوانوں میں سے عقیل بن ابی طالب، مخرمہ بن نوفل اور جبیر بن مطعم کو یہ کام سپرد کیا کہ وہ لوگوں کے نام ان کے مراتب کے لحاظ سے لکھیں، چنانچہ انہوں نے سب سے پہلے بنو ہاشم کے نام لکھے، اس کے بعد حضرت ابوبکرؓ اور ان کے خاندان کے نام لکھے۔ پھر حضرت عمرؓ اور ان کے اہل خاندان کے نام لکھے، گویا خلافت کی ترتیب ملحوظ رکھی۔ اور یہ رجسٹر مرتب کر کے حضرت عمرؓ کے پاس لے گئے، آپؓ نے اسے دیکھ کر فرمایا، یہ ترتیب درست نہیں ہے بلکہ اس کی ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے لحاظ سے رکھو، جو جس قدر مقدم ہو اس کو اسی ترتیب پر لکھو۔

اور عمرؓ کو اس مرتبے پر لکھو جس پر اسے اللہ نے رکھا ہے۔ اس پر حضرت عباسؓ نے آپؓ کا شکریہ ادا کیا اور فرمایا، اللہ آپؓ کو اپنی رحمت کا صلہ دے۔

زید بن اسلم سے روایت ہے کہ بنو عدی حضرت عمرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کے خلیفہ ہیں، کاش آپ اور کاتبین آپ کو اسی مرتبہ پر رکھتے جس پر اللہ نے آپؓ کو رکھا ہے۔ آپؓ نے فرمایا، توبہ توبہ، کیا تم یہ چاہتے ہو کہ بعد میں میری برائی کی جائے اور میری نیکیاں بھی تمہیں مل جائیں، نہیں۔ بلکہ تمہیں بلایا جائے گا اور تمہارے ناموں کا اندراج ہو گا خواہ سب کے آخر میں ہو۔ ——————

دو حضرات مجھ سے قبل ایک طریقہ قائم کر چکے ہیں)، میں نے ان کی مخالفت کی تو میری مخالفت کی جائے گی۔ اور ظاہر ہے ہمیں ساری فضیلت دنیا ہی میں نہیں مل جائے گی (بلکہ آخرت میں بھی ملے گی) اور آخرت کا بھی معاملہ یہ ہے کہ وہاں بھی جو ثواب ملے گا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طفیل ہی ملے گا، آپؐ ہی کی وجہ سے ہماری عزت ہے اور آپؐ ہی کا خاندان عرب کا سب سے محترم خاندان ہے اور آپؐ کے بعد ان کا درجہ ہے جو آپؐ سے قریب ہوں، قسم بخدا روز قیامت اگر اہل عجم کے اعمال زیادہ ہوئے اور ہمارے اعمال کم ہوئے تو ہماری بہ نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا تعلق زیادہ ہو گا۔ کیونکہ اگر اعمال نہ ہوں تو نسب سے کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا۔

روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب دفتر (رجسٹر) تیار کرنے کا ارادہ فرمایا، تو آپؓ نے پوچھا کہ کن لوگوں کے ناموں سے ابتداء کی جائے، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے فرمایا کہ خود سے شروع کیجیے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے یاد ہے کہ آپؐ نے بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب سے ابتداء فرمائی تھی۔

غرض حضرت عمرؓ نے اس ترتیب سے رجسٹر مرتب کرایا اور قریش کے بعد

انصار کا نمبر آیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا، کہ حضرت سعد بن معاذ اوسیؓ سے شروع کرو اور ان کے بعد ان کے نام لکھو جو ان سے زیادہ قریب ہوں۔

زہریؒ سعید بن مسیبؓ سے روایت کرتے ہیں کہ رجسٹر کی تیاری کا یہ کام سنہ ۲۰ھ میں ہوا تھا۔

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے لحاظ سے رجسٹر مکمل ہو گیا تو سبقت اسلام اور قرابت رسولؐ کو مدنظر رکھتے ہوئے لوگوں کے وظائف مقرر کیے گئے، جب کہ حضرت ابوبکرؓ نے سبقت اسلام کو مدنظر نہیں رکھا تھا بلکہ سب کے مساوی وظائف مقرر فرمائے تھے۔ حضرت علیؓ نے بھی اپنے زمانہ خلافت میں ایسا ہی کیا (یعنی سبقت اسلام کو مدنظر نہیں رکھا) امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے اسی طریقہ کو موزوں خیال فرمایا ہے۔ جب کہ حضرت عثمانؓ نے سبقت اسلام کے اصول کو حضرت عمرؓ کی طرح اختیار کیا تھا۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور فقہائے عراق نے اس اصول کو موزوں قرار دیا ہے۔

روایت ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے تمام صحابہ کرام کو مساوی وظائف جاری فرمائے، تو حضرت عمرؓ نے عرض کی کہ کیا آپ کے نزدیک وہ شخص جس نے دو ہجرتیں کی ہیں (ہجرت حبشہ اور ہجرت مدینہ) اور جس نے دو قبلوں کی جانب نماز پڑھی ہے (یعنی مسجد اقصیٰ اور مسجد حرام کی جانب) اور وہ شخص جو فتح مکہ کے سال تلوار کے خوف سے اسلام لے آیا، دونوں برابر ہیں۔ اس پر حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ اعمال کا اجر دینے والا تو اللہ ہے، دنیا تو ایک دار سفر ہے۔ حضرت عمرؓ بولے، بہرحال میرے نزدیک وہ شخص جس نے رسولِ خدا سے جنگ کی اور وہ شخص جس نے آپؐ کی معیت میں جہاد کیا دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔

بعد ازاں جب حضرت عمرؓ نے وظائف کے رجسٹر مرتب کرائے تو آپؓ نے سابقین اسلام کے حصے زیادہ رکھے۔ چنانچہ ان سابق مہاجرین صحابہؓ کے جنہوں نے جنگ بدر میں شرکت فرمائی، پانچ ہزار فی کس سالانہ حصے مقرر فرمائے۔ ان صحابہؓ میں

حضرت علی بن ابی طالبؓ، حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ، حضرت زبیر بن عوامؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ شامل ہیں۔ ان حضرات کے ساتھ اپنے لیے بھی پانچ ہزار ہی تجویز فرمائے اور حضرت عباس بن عبدالمطلبؓ، اور حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو قرابت رسولؐ کی بناء پر انہی حضرات میں شامل کیا اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ حضرت عباسؓ کا سات ہزار وظیفہ مقرر کیا تھا۔

جو انصاری صحابہ کرام جنگ بدر میں شریک ہوئے تھے ان کے لیے چار ہزار درہم سالانہ مقرر کیا۔ اور امہات المومنین رض کے وظائف بدری صحابہؓ سے زیادہ مقرر فرمائے۔ امہات المومنین میں سے ہر ایک کا وظیفہ دس ہزار درہم سالانہ تھا، مگر حضرت عائشہ رض کا بارہ ہزار درہم سالانہ مقرر فرمایا۔ وظائف کے تقرر کے سلسلے میں حضرت جویریہ بنت الحارث اور صفیہ بنت حیی کو بھی امہات المومنین ہی میں شمار کیا گیا، لیکن ایک روایت یہ بھی ہے کہ ان دونوں کے چھ چھ ہزار درہم مقرر کیے۔ فتح مکہ سے پہلے پہلے مسلمان ہونے والے باقی تمام صحابہ کے تین تین ہزار اور فتح مکہ کے بعد اسلام قبول کرنے والوں کے دو دو ہزار مقرر کیے۔ مہاجرین اور انصار کے صاحبزادگان کے وظائف بعد فتح مسلمان ہونے والوں کے برابر مقرر ہوئے۔

حضرت عمرؓ نے حضرت عمر بن ابی مسلمہ مخزومی کا وظیفہ چار ہزار درہم مقرر کیا، کیونکہ ان کی والدہ ام سلمہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زوجۂ مطہرہ تھیں، اس پر محمد بن عبداللہ بن حجش نے استفسار کیا کہ آپ نے عمر کو ہم پر کیوں ترجیح دی ہے جب کہ ہمارے والدین نے بھی ہجرت کی اور جنگ بدر میں شریک ہوئے، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق ہونے کی وجہ سے اگر کوئی ماں کے وسیلے سے فائدہ اٹھانا چاہے تو ام سلمہؓ جیسی ماں لائے میں اسے خوش کر دونگا۔

حضرت عمرؓ نے حضرت اسامہ بن زیدؓ کے چار ہزار مقرر فرمائے جب کہ حضرت

ترجیح دی حالانکہ میں نے زیادہ خدمات انجام دی ہیں۔ آپؓ نے فرمایا کہ میں نے اسے اس لیے زیادہ دیا کہ وہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب تھا اور اس کا باپ بھی آپؐ کو تیرے باپ سے زیادہ محبوب تھا۔

اس کے بعد دیگر صحابہؓ کرام کے وظائف قسم آت قرآن اور جہاد کے لحاظ سے مقرر کیے اور اہل یمن اور شام اور عراق کے لیے فی کس دو ہزار سے پانچ سو اور تین سو تک مقرر کیے، البتہ تین سو سے کم کسی کا وظیفہ مقرر نہیں ہوا۔ اور یہ بھی فرمایا کہ اگر اس سے زیادہ مال آیا تو سب کے چار چار ہزار درہم مقرر کر دوں گا، یعنی ایک ہزار گھوڑے کے لیے، ایک ہزار ہتھیاروں کے لیے، ایک ہزار سفر کے لیے اور ایک ہزار اس کے اہل خانہ کے لیے۔

بچہ جب پیدا ہوتا تو دودھ چھوٹنے تک اس کا کوئی وظیفہ نہ ہوتا، دودھ چھٹنے کے بعد سے ذرا بڑے ہونے تک سو درہم، اور اس کے بعد سے بالغ ہونے تک ایک ہزار درہم مقرر کیے، بلوغ کے بعد اس میں مزید اضافہ ہو جاتا۔

ایک مرتبہ رات کے وقت آپؓ نے سنا کہ کوئی عورت اپنے بچے کو دودھ چھوڑنے پر مجبور کر رہی ہے اور بچہ رو رہا ہے، آپؓ نے جا کر دریافت کیا کہ بچہ کیوں رو رہا ہے۔ اس نے کہا کہ عمر دودھ چھوٹنے سے پہلے بچہ کا کوئی وظیفہ نہیں دیتے، اس لیے میں اس سے جبراً چھڑا رہی ہوں، آپؓ نے فرمایا کہ افسوس عمرؓ نے گناہوں کی کتنی گٹھڑیاں باندھ لیں اور اسے خبر تک نہ ہوئی، اس کے بعد آپؓ نے اعلان کرا دیا کہ کوئی ماں اپنی اولاد کا دودھ چھڑانے کی جلدی نہ کرے۔ ہم عہد اسلام میں پیدا ہونے والے ہر بچہ کا وظیفہ مقرر کرتے ہیں۔

اہل عوالی (مدینہ منورہ کی اونچائی پر بنی ہوئی آبادی) کا روزینہ مقرر تھا، حضرت عمرؓ نے ایک جریب غلہ منگا کر پسوایا اور روٹی پکوا کر اس کا ثرید بنوایا اور تیس افراد کو صبح کا کھانا کھلایا، اور اسی طرح شام کو بھی کھلایا اور وہ سیر ہو کر اٹھے، اور اس تجربے سے ایک نتیجہ اخذ کیا کہ ہر شخص کو دو جریب ماہوار غلہ کافی ہوتا ہے۔ چنانچہ

آپؓ نے حوالی کے ہر مرد و عورت اور ہر باندی کا دو جریب ماہانہ غلہ مقرر کر دیا۔ اس کے بعد ان لوگوں میں کوئی کسی کو بد دعا دیتا تو کہتا کہ خدا تیری جریب موقوف کرے۔

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ آغاز میں رجسٹروں میں ناموں کی ترتیب نسب کے اعتبار سے اور وظائف کی مقدار اسلام کے لیے خدمات اور سبقت اسلام کے لحاظ سے مقرر کی گئی۔ مگر جب سابقین اسلام باقی نہ رہے تو پھر وظائف کی مقداریں شجاعت اور حسن عمل کو مدنظر رکھا جانے لگا۔

دفاتر محاصل

شام اور عراق میں محاصل کے جو دفاتر پہلے سے موجود تھے ان کو اسلامی عہد میں اسی طرح باقی رکھا گیا۔ شام کا دفتر رومی حکومت کی وجہ سے رومی زبان میں اور عراق کا دفتر فارسی حکومت کی وجہ سے فارسی زبان میں تھا اور عبدالملک بن مروان کے دورِ حکومت تک اسی طرح باقی رہے اور اسی نے ۸۱ھ میں شام کا دفتر عربی زبان میں منتقل کیا۔ مدائنی نے اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے یہ واقعہ نقل کیا ہے کہ ایک دفتر کا منشی رومی تھا، اس کو دوات میں پانی ڈالنے کی ضرورت ہوئی تو اس نے پانی ڈالنے کی بجائے اس میں پیشاب کر لیا۔ اس پر عبدالملک نے اسے سزا دی اور سلیمان بن سعد کو حکم دیا کہ دفتر کو عربی زبان میں منتقل کر دے۔ سلیمان نے مطالبہ کیا، کہ اردن کا ایک لاکھ اسی ہزار خراج اس کام کے لیے مجھے دیجیئے۔ عبدالملک نے اسے یہ خراج استعمال کرنے کی اجازت بھی دی اور اسے عراق کا گورنر بھی بنا دیا، اور سلیمان نے ایک سال کے اندر یہ تمام کام نمٹا دیا، اور عبدالملک کے سامنے رجسٹر پیش کیے۔ عبدالملک نے اپنے رومی کاتب سرجون کو بلا کر دکھایا، اسے بہت صدمہ ہوا اور اس نے ہم قوم کاتبوں سے کہا، اب روزی کمانے کا یہ دروازہ بند ہو چکا ہے کوئی اور روزگار تلاش کرو۔

عراق کا دفتر ... منتقل کرنے ... کے کاتب کا

نام زادان فروخ تھا اور اس کے ساتھ ایک اور شخص صالح بن عبدالرحمٰن عربی اور فارسی میں کام کرتے تھے، ایک مرتبہ زادان نے عبدالرحمٰن کی ملاقات حجاج سے کرائی اور حجاج اس سے مل کر خوش ہوا، ایک روز صالح نے زادان سے کہا کہ حجاج نے مجھے اپنا مقرب بنالیا ہے ہوسکتا ہے کہ وہ مجھے تم پر ترجیح دیدے، زادان بولا یہ تمہارا خیال غلط ہے، میری اہمیت اپنی جگہ ہے کیونکہ حساب کا کام میرے سوا کوئی نہیں کرسکتا، صالح بولا اگر میں چاہوں تو سارا حساب عربی میں منتقل کرسکتا ہوں، چنانچہ اس نے کچھ حساب عربی میں کر کے اسے دکھلایا، بعد ازاں عبدالرحمٰن بن اشعث کے زمانے میں زادان فروخ قتل ہوگیا اور حجاج نے اس کی جگہ صالح کو مقرر کردیا اور اس نے اپنا مذکورہ واقعہ حجاج کو سنایا، یہ سن کر حجاج نے اس سے کہا کہ وہ ایک متعین مدت میں حساب عربی میں منتقل کردے، چنانچہ اس نے عربی میں حساب منتقل کردیا، جب زادان کے بیٹے مردان شاہ کو یہ بات معلوم ہوئی تو اس نے صالح کو ایک لاکھ درہم کی پیش کش کی کہ تم حساب فارسی میں رہنے دو اور حجاج سے کہدو کہ تم اسے عربی میں منتقل نہیں کرسکے، مگر صالح نے یہ پیش کش منظور نہیں کی اس پر مردان نے اسے بد دعا دیتے ہوئے کہا کہ جس طرح تو نے فارسی کی جڑ اکھاڑی ہے خدا تیری جڑ اکھاڑ دے اور مروان کا کاتب عبدالحمید بن یحییٰ کہا کرتا تھا کہ خدا صالح کا بھلا کرے اس نے عرب کاتبوں پر بڑا احسان کیا ہے۔

دفاتر حکومت

دفاتر حکومت (سرکاری رجسٹروں) کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ فوجیوں کے نام اور ان کی تنخواہوں کے اندراج کا دفتر۔

۲۔ صوبوں کی حد بندی اور متعلقہ حقوق کا دفتر۔

۳۔ عمال کے تقرر اور ان کی معزولی کا دفتر۔

۴۔ بیت المال کی آمد و خرچ کا دفتر۔

فوجیوں کے ناموں اور ان کی تنخواہوں کے اندراج کی تین شرائط ہیں،

ایک یہ کہ ان میں ایسی صفات پائی جائیں، جن کی وجہ سے ان کا رجسٹر میں درج کرنا جائز ہو، دوسری یہ کہ تربیت کے استحقاق کا سبب موجود ہو اور تیسری یہ کہ وہ حالت جس کے لحاظ سے تنخواہ مقرر کی جائے۔

رجسٹر میں اندراج کے لیے پانچ صفات ضروری ہیں۔

۱۔ بلوغ۔ اس لیے کہ نابالغ بچے ذُراری کے حکم میں داخل ہیں اور ان کے ناموں کا اندراج درست نہیں ہے۔

۲۔ حریت (آزادی)۔ اس لیے کہ غلام اپنے مالک کا تابع اور اسی کے وظیفہ میں شامل ہوتا ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ شرط لازم نہیں ہے بلکہ غلام کو رجسٹر میں درج کرنا اور اسے وظیفہ دینا درست ہے۔ حضرت ابو بکرؓ کی بھی یہی رائے تھی، مگر حضرت عمرؓ نے اس کے برعکس رائے اختیار کی اور اسی کو امام شافعیؒ نے اپنا مسلک بنایا۔

۳۔ اسلام۔ تاکہ فوجی اپنے عقیدے کے مطابق ملک و ملت کا دفاع کرے اور اس کی وفاداری قابل اعتماد ہو، اس لحاظ سے ذمی کا نام درج نہ کیا جائے اور مسلمان مرتد ہو جائے تو اس کا نام کاٹ دیا جائے۔

۴۔ ایسی آفات سے محفوظ ہو جو قتال سے مانع ہیں، اور اس لحاظ سے معذور، اندھے کا نام لکھنا جائز نہیں ہے۔ لیکن بہرے اور گونگے کا نام لکھنا جائز ہے اسی طرح اگر لنگڑا گھوڑے پر سوار ہو تو اس کا نام درج کیا جا سکتا ہے۔

۵۔ لڑائی کی قوت رکھتا ہو اور اس کے طریقوں سے واقف ہو۔ کمزور اور جنگ کے طریقوں سے ناواقف شخص کا نام نہ لکھا جائے، اس لیے کہ اس میں ہلاک ہونے کا احتمال ہے۔

ان پانچوں شرائط کی موجودگی میں فوجی کا نام درج رجسٹر کر لیا جائے اور حاکم وقت جب ضرورت محسوس کرے اسے طلب کر سکتا ہے۔ مشہور اور معزز شخص کا حُلیہ اور پتہ لکھنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن عام لوگوں کا پتہ اور حُلیہ لکھنا چاہیے۔

اور عمر، قد اور رنگ کی کیفیت درج ہونی چاہیے تاکہ ایک نام کے کئی اشخاص کی موجودگی میں ان خصوصیات کی بنا پر امتیاز کیا جا سکے اور تنخواہ کی تقسیم کے وقت نام پکارا جا سکے اور اس شخص کو اس کے عَرِیف (چودھری) یا نقیب کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہی اس کی شناخت کا ذمے دار رہے۔

ناموں کے اندراج کی ترتیب

ناموں کے اندراج میں ترتیب کی دو صورتیں ہیں۔ ایک عام اور دوسری خاص۔

عام سے مراد قبائل اور نسلوں کی ترتیب ہے کہ ہر قبیلے اور نسل کو دوسروں سے جدا رکھا جائے اور ایک خاندان کے لوگوں کو جدا اور مختلف نسلوں کے لوگوں کو یکجا نہ کیا جائے کیونکہ نسب کے لحاظ سے سب جماعتیں ممتاز رہیں گی اور نزاع پیدا نہیں ہوگا۔ اس لحاظ سے فوجیوں کی دو قسمیں ہوں گی۔ عرب اور عجم۔ عرب لوگوں کے نام علیحدہ درج کیے جائیں اور ان کے قبیلوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت کے لحاظ سے بالترتیب لکھا جائے جس طرح حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا۔ ہر نسب کو اس کی اصل سے شروع کیا جائے اور اس کے بعد اس کی شاخیں لکھی جائیں۔

اہل عرب کی دو شاخیں ہیں، عدنان اور قحطان۔ ان میں بھی عدنان کو مقدم رکھا جائے گا، اس لیے کہ نبوت ان ہی میں آئی، پھر عدنان کی دو شاخیں ہیں، ربیعہ اور مضر، ان میں بھی نبوت کی بنا پر مضر کو ربیعہ پر ترجیح ہوگی، مضر میں قریش بھی ہیں اور غیر قریش بھی، یہاں بھی نبوت کی بنا پر قریش کو غیر قریش پر ترجیح دی جائے گی اور قریش میں بھی بنو ہاشم کو نبوت کی وجہ سے غیر بنی ہاشم پر ترجیح ہوگی گویا اس لحاظ سے اس تمام ترتیب کا اصل اور قطب بنی ہاشم ہوئے پھر جو ان سے قریب ہو، یہاں تک کہ خاندان مضر کی شاخیں اور اس کے بعد تمام عدنان کی شاخیں لکھی جائیں۔

اہل عرب کے نسب کے چھ مرحلے ہیں۔ شعب۔ قبیلہ۔ عمارۃ۔ بطن۔ فَخِذ۔ فصیلۃ۔ ان میں شعب سب سے پہلی شاخ کو کہتے ہیں، جیسے عدنان اور قحطان، اور ان کو شعب اس لیے کہتے ہیں کہ یہاں سے قبیلہ مختلف شاخوں میں تقسیم ہو جاتا ہے اس کے

بعد قبیلہ ہے جس میں شعب آکر تقسیم ہو جاتا ہے جیسے ربیعہ اور مضر، اور قبیلہ کو قبیلہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس مرحلے پر نسب باہم مقابل ہو جاتے ہیں، عمارہ وہ ہے جس میں قبیلے بھی تقسیم ہو جائیں، جیسے قریش اور کنانہ پھر بطن وہ ہے جس پر عمارہ تقسیم ہو جائے جیسے بنو عبد مناف اور بنو مخزوم، پھر جب بطن تقسیم ہو جائے تو وہ فخذ ہے جیسے بنو ہاشم اور بنو امیہ، اس کے بعد فصیلہ ہے جیسے بنو ابی طالب اور بنو عباس۔ گویا فصیلہ، فخذ میں، فخذ، بطن میں، بطن، عمارہ میں، عمارہ قبیلہ میں اور قبیلہ شعب میں داخل ہوتا ہے اور کچھ وقت گزرنے کے بعد قبیلہ شعب بن جاتا اور عمارہ قبیلہ بن جاتا ہے۔

اہل عجم کو دو لحاظ سے جمع کیا جا سکتا ہے۔ بلحاظ اجناس، اور بلحاظ بلاد (ملک) بلحاظ اجناس جیسے ترک اور اہل ہند۔ اور بلحاظ بلاد جیسے دیلم اور جبل، پھر دیلم اور جبل کے اور بھی علاقے ہیں۔ اس تقسیم کے بعد اگر یہ لوگ سابقین اسلام ہوں تو ان پر ترتیب قائم کی جائے ورنہ حاکم کی قرابت کے لحاظ سے ترتیب رکھی جائے اور اس میں مساوی ہوں تو جنہوں نے اس کی اطاعت کی ہو اس پر قائم کی جائے۔

خاص ترتیب

خاص ترتیب یہ ہے کہ افراد کے نام ترتیب کے ساتھ لکھے جائیں اور اس میں سابقین اسلام کا اعتبار کیا جائے، اس میں مساوی ہوں تو دینداری کا اعتبار کیا جائے اور اس میں برابر ہوں تو عمر کا اعتبار کیا جائے اور اس میں بھی برابر ہوں تو حاکم کو چاہیے کہ قرعہ اندازی کر کے ترتیب دے یا اپنے اجتہاد اور رائے سے ترتیب قائم کرے۔

تنخواہوں کی مقدار

تنخواہوں کی مقدار کفایت کے لحاظ سے ہونی چاہیے تاکہ فوجی خدمات کی انجام دہی میں معاشی فکریں حائل نہ ہوں۔ مقدار کفایت (یعنی اتنا مشاہرہ جو ضرورتوں کو پورا کرنے میں کافی ہو) میں تین امور معتبر ہیں، ایک یہ امر کہ صاحب تنخواہ کے زیر کفالت بچے اور باندیاں کتنے ہیں، دوسرے یہ کہ اس کے پاس گھوڑے اور سواریاں کتنی

ہیں۔ تیسرے یہ کہ اس کی جائے قیام میں اشیاء کی قیمتیں۔ ان تینوں امور کے مدنظر اور کھانے اور لباس کے اخراجات کے پیش نظر سارے سال کا نفقہ مقرر کر دیا جائے۔ اس کے بعد ہر سال اس کی حالت دیکھی جائے اگر ضروریات زیادہ ہو جائیں تو تنخواہ میں اضافہ کیا جائے اور کم ہو جائیں تو کمی کی جائے۔

بقدر کفایت تنخواہ مقرر کر دینے کے بعد اس میں اضافہ کرنے کے بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر بیت المال میں مال زیادہ ہو جائے تب بھی قدرِ کفایت سے زیادہ تنخواہ دینا درست نہیں ہے اس لیے کہ بیت المال کا سرمایہ ضروری امور میں صرف کرنے کے لیے ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر سرکاری خزانے کی آمدنی میں اضافہ ہو جائے تو تنخواہوں میں اضافہ کرنا بھی درست ہے۔

تنخواہوں کی تقسیم کا ایک وقت مقرر ہونا چاہیے اور یہ اوقات محاصل کی وصولی کے لحاظ سے مقرر کیے جائیں یعنی اگر محاصل سالانہ وصول ہوتے ہوں تو تنخواہ کی تقسیم سالانہ ہونی چاہیے اور اگر محاصل کی وصولی سال میں دو مرتبہ ہوتی ہو تو تنخواہیں ششماہی دی جائیں۔ اور اگر محاصل ماہانہ وصول ہوتے ہوں تو ماہانہ دی جائے۔ یہ نہ ہو کہ روپیہ موجود ہو اور مستحقین کو نہ ملے۔ یا ابھی وصول نہ ہوا ہو اور ان کے تقاضے ہو رہے ہوں۔ اگر بیت المال میں روپیہ موجود ہو اور تنخواہ کا وقت آجانے کے باوجود تقسیم نہ ہو تو مستحقین کو قرض کی طرح اس کے مطالبے کا حق ہے البتہ اگر آمدنی موجود نہ ہو یا وصولیابی نہ ہو رہی ہو تو مطالبہ نہیں کر سکتے جیسے مدیون اگر مفلس ہو تو قرضخواہ اس سے مطالبے کا حقدار نہیں ہوتا۔

اگر کسی وجہ سے حاکم افواج میں کمی کرنا چاہے تو جائز ہے البتہ بلا وجہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ مسلمانوں کے دفاع کے لیے لشکر کا ہونا ضروری ہے اور اگر کوئی فوجی ملازمت سے علیحدہ ہونا چاہے اور اس کی ضرورت نہ ہو تو وہ علیحدہ ہو سکتا ہے لیکن اگر ایک ضرورت ہو تو وہ ملازمت ترک نہیں کر سکتے لیکن معذور فوجی ملازمت

چھوڑ سکتے ہیں۔

اگر فوج حربی صلاحیت رکھتی ہو اور پھر لڑنے سے انکار کرے تو اس کی تنخواہیں ساقط ہو جائیں گی اور اگر اس وقت جنگ کی قوت ہی نہ ہو تو پھر ساقط نہ ہوں گی۔

اگر دورانِ جنگ کسی فوجی کی سواری ضائع ہو جائے تو اس کو دوسری سواری دی جائے گی لیکن اگر دورانِ جنگ ضائع نہ ہوئی ہو تو پھر نہیں دی جائے گی اور اگر کسی کے ہتھیار دورانِ جنگ ختم ہو جائیں اور تنخواہ میں اس مد کا خرچ نہ ملتا ہو تو اس کو اس کا معاوضہ دیا جائے گا اور اگر تنخواہ میں ہتھیاروں کے لیے علیحدہ الاؤنس دیا جاتا ہو تو ان ہتھیاروں کا معاوضہ نہیں دیا جائے گا۔

اگر فوجی کو کسی مقام پر بھیجا جائے اور تنخواہ میں اس کو سفر خرچ الاؤنس بھی دیا جاتا ہو تو اسے موقع پر نہیں دیا جائے گا ورنہ دیا جائے گا۔ اور اگر کوئی فوجی مر جائے یا قتل ہو جائے تو اس کی واجب شدہ تنخواہ اس کی میراث ہے اور شرعی حصوں کے لحاظ سے ورثاء کو دی جائے گی اور یہ گویا ان ورثاء کا بیت المال کے ذمے قرض ہے۔ مرنے کے بعد اس کے بچوں کے لیے تنخواہ کے جاری رکھنے کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ فوج کے حساب میں سے انہیں کچھ نہ دیا جائے کہ اب اس کا اصل مستحق موجود نہیں ہے البتہ اب انہیں عشر اور صدقات سے امداد دی جائے گی اور دوسری رائے یہ ہے کہ تنخواہ اولاد کے لیے جاری رکھی جائے تاکہ ان میں فوجی خدمات کی انجام دہی کا شوق ہو۔ اور اگر کوئی فوجی معذور ہو جائے تو بھی فقہاء کے دو قول ہیں، ایک یہ کہ تنخواہ موقوف ہو جائے گی کیونکہ وہ عمل کے بدلے میں تھی اور اب عمل باقی نہیں رہا اور دوسرا قول یہ ہے کہ جاری رکھی جائے گی تاکہ فوجی خدمات کا شوق ہو۔

صوبائی حد بندی اور اس کے تعلقات

دوسری قسم میں ہم صوبوں کی حد بندی اور علاقوں کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اور اس بیان میں چھ فصلیں ہیں۔

پہلی فصل۔ علاقوں کی حدود اور ان کے مختلف احکام کی تفصیلات۔ اگر ضلعوں اور تحصیلوں کے احکام مختلف ہوں تو ہر ایک کی حدود مفصل ضبط کی جائیں، تاکہ ایک دوسرے کے علاقے آپس میں نہ ملیں اور اگر ضلع کی اراضی بھی مختلف الاقسام ہوں تو نواحی کی طرح انہیں بھی تفصیل سے درج کیا جائے۔

دوسری فصل۔ علاقے کی فتح کی کیفیت کہ بذریعہ قوت و طاقت فتح ہُوا یا بذریعہ صلح اور یہ کہ اس پر خراج عائد کیا گیا یا عشر اور یہ کہ اس کے نواح کے احکام بھی اسی کی طرح ہیں یا مختلف ہیں، کیونکہ اس میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو تمام زمین عشری ہو یا تمام خراجی ہو یا کچھ عشری اور کچھ خراجی ہو۔ اگر تمام عشری ہو تو اس کی پیمائش کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ عشر تو پیداوار پر ہوتا ہے پیمائش پر نہیں ہوتا، جو زمین پہلے آباد ہوئی ہو اُسے عشر کے رجسٹر میں درج کرنا چاہیے اور اسے خراج کے رجسٹر میں درج نہ کیا جائے اور زمین کے مالکوں کو بھی اس سے آگاہ کر دیا جائے کیونکہ عشر مالکوں کے لحاظ سے ہوتا ہے زمین پر نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ ہی زمین کی آمدنی اور آب پاشی کی کیفیت بھی درج کی جائے، کیونکہ محصول پانی کی کیفیت کے لحاظ سے عائد ہوتا ہے۔ خراجی زمین کی پیمائش ہونی چاہیے کیونکہ خراج بلحاظ پیمائش عائد ہوتا ہے اور اگر خراج اجرت کے حکم میں ہو تو زمین کے مالکوں کے نام درج کرنے لازم نہیں ہیں اور جزیہ کے حکم میں ہو تو ان کے نام اور اسلام یا کفر کی کیفیت بھی درج کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے حساب سے محاصل کم و بیش لیے جائیں۔ اور اگر کچھ زمین عشری اور کچھ خراجی ہو تو عشری کو عشر کے رجسٹر میں اور خراجی کو خراج رجسٹر میں درج کیا جائے کیونکہ ہر ایک کا حکم جدا ہے اور اسی لحاظ سے محصول لیا جائے گا۔

تیسری فصل۔ خراج کے احکام اور اس کی صورت کہ بطور تقسیم ہے یا بطور مقدار معین کے ہے چنانچہ اگر خراج کی پیداوار کی تقسیم کے اعتبار سے ہو تو اراضی کا رقبہ نکال کر ان کے ساتھ مقدار مقاسمت (بٹائی) یعنی تہائی یا نصف

وغیرہ لکھنا چاہیے اور پیمانوں کی مقدار بھی ذکر کرنی چاہیے تاکہ ان کے اعتبار سے مقاسمت (بٹائی) کی جائے۔ اور اگر خراج میں چاندی لی جائے اور زراعتوں کے اختلاف کے باوجود سب پر یکساں محصول ہو تو پیمائش کے رجسٹر کے مطابق وصولیابی کی جائے اور بایں صورت صرف وصول شدہ رقم لکھنا ضروری ہے اور اگر مختلف زراعتوں پر خراج مختلف ہو تو رجسٹر سے پیمائش نکال کر تمام مختلف زراعتوں کو تحریر کر لیا جائے اور ان کے اعتبار سے خراج وصول کیا جائے۔

چوتھی فصل۔ ہر شہر کے ذمیوں کا اندراج اور ان کا جزیہ۔ اگر جزیہ تونگری اور افلاس کے لحاظ سے مختلف ہو تو ذمیوں کی تعداد کے ساتھ ان کے نام بھی لکھے جائیں، تاکہ ہر ایک کی تونگری اور ان کے افلاس کا حال معلوم ہو سکے۔ اور یہ بھی درج کیا جائے کہ ان میں کون بالغ ہے اور کون مرا اور کون مسلمان ہوا اور مسلمان ہونے کی وجہ سے اس سے جزیہ ساقط ہو گیا، اس تمام تفصیل سے حاصل ہونے والے جزیہ کی اصل مقدار متعین ہو گی۔

پانچویں فصل۔ جس علاقے میں کانیں ہوں ان کی تمام اجناس کا تذکرہ کیا جائے اور ان کی تعداد ذکر کی جائے تاکہ کان پر واجب محصول وصول کیا جا سکے چونکہ مختلف ہونے کی وجہ سے ان کی پیمائش اور مقدار متعین نہیں کی جا سکتی اس لیے حاصل شدہ آمدنی کو تحریر کرنا چاہیے۔ لیکن رجسٹر میں کانوں سے متعلق احکام ان کی فتح کی تفصیل اور ان کے خراجی یا عشری ہونے کی تفصیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ فتح کے اختلاف اور اراضی کے احکام سے ان کی آمدنی میں کوئی فرق نہیں پڑتا بلکہ یہ آمدنی عامل اور وصول کنندہ کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں فقہائے کرام کا اختلاف رائے ہم پہلے ہی ذکر کر چکے ہیں کہ کس کان سے لیا جائے اور کتنا لیا جائے۔ پس اگر اس کے متعلق کسی امام کا حکم موجود نہ ہو اور حاکم وقت خود مجتہد ہو تو محصول لازم آنے والی جنس میں اور محصول کی مقدار میں اپنے اجتہاد اور رائے سے کام لے اور اس کے مطابق

عمل کرے اور پہلے حاکم یا امام کا اپنے اجتہاد سے نافذ کردہ حکم موجود ہو تو جنس معدن کے اعتبار سے تو وہ حکم معتبر ہے لیکن مقدار واجب کے لحاظ سے معتبر نہیں ہے کیونکہ جنس کا حکم موجودہ معدن کے لحاظ سے ہے مگر مقدار کا حکم مفقود معدن کے لحاظ سے ہے۔

چھٹی فصل۔ اگر کوئی سرحدی شہر ہو اور صلح کی بناء پر دشمنوں کا مال یا دائمی عشر آتا ہو تو رجسٹر میں صلح کی کیفیت اور عشر کی مقدار یعنی مثلاً دسواں یا پانچواں وغیرہ تحریر ہونا چاہیے اور اگر عشر مال و متاع کے لحاظ سے مختلف ہو تو اس کی تفصیل درج کی جائے اور اس کے اعتبار سے ہر آنے والے مال کا محصول وصول کیا جائے۔

دارالاسلام کی حدود میں مال کے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے پر عشر لینا حرام ہے اس میں نہ تو اجتہاد کی گنجائش ہے اور نہ ایسا کرنا عدل و انصاف کے مطابق ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ

"سب سے بُرے لوگ محصول جمع کرنے والے اور چُنگی وصول کرنے والے ہیں۔"

اگر حاکم وقت زمینوں سے متعلق احکام اور محاصل کی مقدار میں تبدیلی کرنا چاہے تو ایسے اجتہادی امور میں جن میں شرعاً کوئی ممانعت نہیں ہے زیادتی یا کمی کے اسباب کی موجودگی میں ردوبدل کرنا جائز ہے اور یہ بعد کے احکام نافذ ہوں گے۔ لیکن اگر عمل کے وقت پچھلے اور موجودہ دونوں احکام مدنظر رکھے جائیں تو مناسب ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ تبدیلی کے اسباب ختم ہو گئے ہوں اور اس طرح پہلے ہی حکم پر عمل صحیح ہو جائے۔ اور اگر ان تبدیلیوں کی شرعاً گنجائش نہ ہو اور اجتہاد کو ان امور میں دخل نہ ہو تو پہلے ہی احکام پر عمل کیا جائے اور اس سلسلے میں کی گئی تبدیلی نادرست قرار پائے گی۔ خواہ یہ تبدیلی زیادتی کی صورت میں ہو یا کمی کی، کیونکہ زیادتی رعایا پر ظلم ہے اور کمی بیت المال پر ظلم ہے۔

اگر رجسٹر سے کارروائی کے قوانین نکلوائے جائیں تو اگر طلب کنندہ کوئی

ایسا والی ہو جو اس کے حالات سے ناواقف ہو تو پیش کرنے والے پر لازم ہے کہ پہلے اور بعد کے دونوں قوانین پیش کرے اور پہلے قوانین سے واقف ہو تو صرف بعد کے قوانین پیش کرے پہلے قوانین کا پیش کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ حاکم ان سے واقف ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ یہ بعد کے احکام ہیں۔

حکام کا تقرر اور معزولی

تیسری قسم میں سرکاری حکام کے تقرر اور ان کی معزولی کا رجسٹر ہے اور اس بیان کی چھ فصلیں ہیں۔

پہلی فصل۔ اس بیان میں ہے کہ کون عامل (سرکاری حاکم) مقرر کر سکتا ہے، مطلب یہ کہ کس شخص کو مقرر کرنے کا اختیار ہے اور کس کا حکم نافذ ہے لہٰذا جو شخص کسی کام کے کرنے کا اختیار رکھتا ہے اس کے احکام نافذ ہیں اور وہ دوسروں کو عامل مقرر کرنے کا مجاز ہے اور یہ با اختیار شخص ان میں سے کوئی ہو سکتا ہے، بادشاہ جسے ہر طرح کا اختیار ہو، وزیر تفویض اور صوبہ یا بڑے شہر کا عامل کہ انہیں خاص خاص کاموں کے لیے عامل مقرر کرنے کا حق ہے اور وزیر تنفیذ بلا اجازت کسی کو عامل مقرر نہیں کر سکتا۔

دوسری فصل۔ اس بیان میں کہ کس شخص کا عامل بننا صحیح ہے، بہر حال جو شخص کام کا اہل اور امانت دار ہو وہ عامل ہو سکتا ہے چنانچہ اگر عامل تفویض کا عہدہ ہو تو حریت (آزادی) اسلام اور اجتہاد کی صلاحیت ہونا بھی شرائط ہیں اور اگر عہدہ عامل تنفیذ کا ہو تو چونکہ اس میں اجتہاد کی صلاحیت ہونا ضروری نہیں ہے تو اس لیے اس میں حریت اور اسلام کی بھی شرط نہیں ہے۔

تیسری فصل۔ وہ کام جو سپرد کیا جائے یا وہ علاقہ جس پر عامل بنایا جائے، اس سلسلے میں یہ تین شرائط ملحوظ رکھنی چاہئیں، ایک یہ کہ اس علاقے کی تحدید ہو جائے، دوسرے یہ کہ جو کام سپرد کیا گیا ہے اس کا تعین ہو جیسے خراج

کی ایسی تفصیل کہ کوئی خفا نہ رہے۔ بہر حال ان شرائط سہ گانہ کی تکمیل اور تقرر کنندہ اور عامل کے معلوم ہو جانے کے بعد تقرر صحیح اور نافذ ہو جاتا ہے۔

چوتھی فصل تقرر کی مدت کے بیان میں ہے، اور اس میں تین صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ چند ماہ یا سال کا تعین کر دیا جائے تو یہی مدتِ کار ہو گی اور اسی میں عامل (کارکن) خدمت انجام دینے کا مجاز ہو گا، لیکن تقرر کرنے والے پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ ضرور اس مدت کو پورا کرائے بلکہ اگر اس کے نزدیک ضروری ہو تو وہ اس مدت کے ختم ہونے سے پہلے بھی اسے معزول کر سکتا ہے یا تبدیل کر سکتا ہے۔ اور خود عامل پر مدت کا پورا کرنا اس کی تنخواہ کے اعتبار سے لازم ہے اگر اس کو جو تنخواہ دی جا رہی ہے وہ درست ہے اور (رواجاً) آمنی اجرت پر کام ہوتا ہے تو اس پر پوری مدت کام لیا جا سکتا ہے بلکہ اس پر جبر بھی کیا جا سکتا ہے، کیونکہ اس قسم کی عمالی اجاراتِ محیصنہ میں سے ہوتی ہے اور اس معاملے میں تقرر کنندہ کے مختار اور عامل کے مجبور ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ تقرر کنندہ کا تقرر کرنا حقوق عامہ میں سے ہے کیونکہ وہ سب کی طرف سے نائب ہے لہٰذا موزوں بھی ہے کہ اسے اختیار ہو اور عامل کے حق میں یہ تقرر عقود خاص (ذاتی معاہدہ) میں سے ہے اس لیے اس پر اس معاملے کا پورا کرنا لازم ہوگا۔ لیکن اگر عامل (ملازم) کو (رواج کے مطابق کام کی) اجرت نہ مل رہی ہو تو وہ جب چاہے معزول ہو سکتا ہے لیکن اسے اپنے تقرر کنندہ کو اطلاع کرنا لازم ہے تاکہ وہ متبادل انتظام کرے اور کام نہ رکے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ کسی مخصوص کام کی انجام دہی کے لیے عامل کو مقرر کیا جائے مثلاً تقرر کرنے والا کسی شخص کو ایک علاقے کی ایک سال کے خراج کی تحصیل پر مقرر کر دے یا کسی شہر کے صدقات کی وصولی پر مقرر کر دے۔ اس صورت میں اس عامل کی مدتِ تقرر اس کام کے پورا ہونے تک ہے اور جب کام سے فارغ ہو جائے گا تو معزول ہو جائے گا اور جب تک کام پورا ہونے سے پہلے معزول کر سکتا ہے

اور خود علیحدگی اختیار کرنے کا مدار اس بات پر ہے کہ جو معاوضہ مل رہا ہے وہ رواج کے مطابق صحیح ہے یا نہیں ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ تقرر مطلق ہو اور اس میں کام کی یا مدت کی کوئی تعیین نہ ہو، مثلاً تقرر کرنے والا کسی شخص سے یہ کہے کہ میں نے تم کو کوفہ کے خراج یا بصرہ کے عشر یا بغداد کی حفاظت پر مقرر کیا، اس میں اگرچہ مدت معین نہیں ہے مگر تقرر صحیح ہے کیونکہ اس کا مقصود صرف اجازت ہے تاکہ اس کی کارروائی درست ہو جائے اور اس میں عقودِ اجارت کی طرح لزوم نہیں ہے۔

تقرر کے صحیح ہونے اور کارروائی کے درست ہونے کے بعد دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو متعلقہ کام دائمی ہوگا جیسے وصولی محاصل، قضا، حقوق معادن تو اس کی کارگزاری ہر سال جب تک اسے معزول نہ کیا جائے درست رہے گی اور یا کام ختم ہو جانے والا ہوگا اور اس کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ سالانہ نہ ہو جیسے مال غنیمت کی تقسیم کے لیے مقرر ہو، تو اس کا حکم یہ ہے کہ ایسا عامل کام کے ختم ہونے کے بعد معزول ہو جاتا ہے اور بعد میں آنے والی غنیمت کی تقسیم کا وہ مجاز نہیں رہتا، اور دوسری قسم یہ ہے کہ سالانہ ہو، جیسے کسی کو خراج کے لیے مقرر کیا جائے اور اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اس کا تقرر مطلقاً ایک ہی سال کے لیے ہوتا ہے یا ہر سال کے لیے چنانچہ ایک رائے یہ ہے کہ صرف اسی سال کے لیے ہوگا اور اس ایک سال کا عشر اور خراج وصول کرنے کے بعد معزول ہو جائے گا اور بلا جدید تقرر کے آئندہ کام کرنے کا مجاز نہ ہوگا، اور دوسری رائے یہ ہے کہ یہ تقرر ہر سال کے لیے متصور ہوگا اور جب تک اسے معزول نہ کیا جائے برقرار رہے گا۔

پانچویں فصل۔ عامل کی خدمات کے معاوضے کے بیان میں ہے اور اس کی تین صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ معاوضہ تعیین کے ساتھ ذکر کر دیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ مجہول ذکر کیا جائے اور تیسری صورت یہ ہے کہ مطلقاً ذکر نہ کیا جائے اگر متعین طریقے پر معاوضہ کا ذکر کیا گیا ہو تو صحیح خدمات کی انجام دہی پر عامل ذکر کردہ کا مستحق ہو جائے گا اور اگر خدمات کی ادائیگی میں کمی یا کوتاہی کرتا ہی کو [illegible]

مد نظر رکھا جائے گا یعنی اگر کام میں کوئی کمی ہوئی ہے تو اس کے بقدر معاوضہ میں کمی کر لی جائے گی اور اگر خیانت کا ارتکاب کیا ہو تو خیانت شدہ رقم لے لی جائے گی۔ اور اگر اس نے مقررہ کام سے زیادہ سرانجام دیا ہے تو اس زائد کام کا معاوضہ ملنا چاہیے، لیکن اگر یہ زائد کام اس کے دائرۂ اختیار سے باہر کا ہو تو یہ غیر نافذ اور بے اثر ہے اور اگر عامل نے اپنے دائرۂ اختیار میں زیادہ رقم وصول کی تو یا تو اس نے صحیح اور حق کے ساتھ وصول کی ہے تو متبرّع (احسان کرنے والا) ہے اور اگر علاوہ حق کے لیا ہے تو ظلم ہے اور جو شئے اس نے زائد لی ہے وہ اس کے حق دار کو واپس کی جائے اور اسے اس کے ظلم کی سزا دی جائے۔

• اگر معاوضہ مجہول ذکر کیا گیا ہو تو اس جیسے کام پر جو معاوضہ دوسروں کو دیا جاتا ہے وہی اسے بھی دیا جائے گا اور اگر رجسٹر میں اس قسم کے معاوضہ کا اندراج موجود ہو تو وہی معاوضہ دیا جائے گا جس پر دوسرے لوگ کام کرتے رہے ہیں، اور اگر کسی ایک ہی شخص نے پہلے اس معاوضہ پر کام کیا ہو تو وہ نظیر نہیں بنے گا۔

اور اگر معاوضہ کا معروف یا مجہول بالکل بھی ذکر نہ ہو تو اس صورت میں فقہائے شافعیہ سے چار آراء منقول ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ خدمت محض (تبرّع) احسان ہے اور اس کا کوئی معاوضہ نہیں ہے مزنی فرماتے ہیں کہ اسے اس کام کا اتنا معاوضہ دیا جائے گا جتنا پہلے سے دیا جا رہا ہو کیونکہ اگرچہ معاوضہ کا ذکر نہیں ہوا لیکن اس نے اجازت سے کام شروع کیا ہے۔ ابو العباس بن سریج کہتے ہیں کہ اگر اس کا معاوضہ دیا جانا متعارف ہو تو دیا جائے ورنہ نہیں۔ اور ابو اسحٰق مروزی کہتے ہیں کہ اگر اس کو اس کام کے کرنے پر مدعو یا مامور کیا جائے تو معاوضہ مثل کا مستحق ہے اور اگر خود اس کی خواہش پر کام دیا گیا ہو تو مستحق نہیں ہے اور اگر اس کی خدمت ایسی ہو جس سے رقم وصول ہوتی ہو تو اسی سے اس کا معاوضہ ادا کیا جائے گا ورنہ اسے بیت المال کے مصالح کی مد سے دیا جائے گا۔

چھٹی فصل۔ ان صورتوں کے بیان میں ہے جن میں کسی عامل کا تقرر درست

قرار پاتا ہے۔ اگر تقرر کرنے والے نے زبانی تقرر کیا ہو تو اور معاملات کی طرح یہ معاملہ بھی درست ہے اور اگر اس کے دستخطوں کے ساتھ تحریری تقرر نامہ لکھا گیا ہو تو یہ بھی درست ہے اور جو بھی سرکاری ذمے داری اس طرح سپرد کی گئی ہو اس کو پورا کرنا درست ہے یعنی اگر شواہد اور قرائن موجود ہوں تو بلحاظ عرف سرکاری معاملات درست ہو جائیں گے۔ البتہ خاص معاملات (عقود خاصہ) منعقد نہیں ہوں گے۔ اور یہ اس تقرر میں ہے جس میں مقرر ہونے والے عہدہ دار کو اپنا نائب وغیرہ بنانے کا اختیار نہ ہو اور اگر ایسا عام تقرر ہو کہ ہر عہدہ دار اپنا نائب بنا سکے تو درست نہیں ہے۔ جب ان تمام شرائط کے ساتھ تقرر درست ہو جائے اور اس کام پر پہلے سے کوئی شخص مامور نہ ہو تو یہ خود اپنی خدمت کے ساتھ اپنی تنخواہ کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اور اگر پہلے سے کوئی اور شخص بھی مامور ہو تو کام کی نوعیت بھی دیکھی جائے گی، اگر دونوں کے شریک ہونے کے قابل نہ ہو تو دوسرے کے تقرر سے پہلا معزول ہو جائے گا اور اگر دونوں شریک ہو سکتے ہوں تو رواج کو مدنظر رکھا جائے اگر رواجاً اشتراک نہ ہوتا ہو تو بھی پہلا معزول ہو جائے گا اور اگر رواجاً اشتراک ہوتا ہو تو پھر پہلا معزول نہیں ہوگا اور دونوں کام کریں گے۔

نگران کا تقرر

اگر کسی شخص کو مُشرِف (نگران) مقرر کیا جائے تو عامل تو کارکن ہے ہی لیکن اس نگران کا کام یہ ہوگا کہ وہ عامل کی کارکردگی پر نظر رکھے اور اس کو زیادتی، نقصان اور مستبدانہ کارروائیوں سے باز رکھے۔ اور مُشرِف اور صاحب البرید کے حکم میں تین طرح کا فرق ہے۔ ایک یہ کہ عامل بلا مشورہ مُشرِف کوئی کام نہیں کر سکتا اور بلا مشورہ صاحب البرید کر سکتا ہے۔ دوسرا یہ کہ مُشرِف عامل کو غلط کام سے روک سکتا ہے لیکن صاحب البرید نہیں روک سکتا۔ تیسرا یہ کہ مُشرِف کے ذمہ عامل کی تمام اچھی بُری کارروائیوں کی اطلاع دینا لازم نہیں ہے جبکہ صاحب البرید کا کام ہی ہے کہ اس کی تمام کارروائیوں کی اطلاع دے کیونکہ مُشرِف کا خبر دینا

فرق ہیں۔ ایک یہ کہ خبر انہار صحیح اور فاسد دونوں کاموں پر مشتمل ہوتی ہے جب کہ خبر استعداء غلط اور فاسد کاموں کی دی جاتی ہے اور دوسرے یہ کہ خبر انہار ہر دو صورت میں ہوتی ہے خواہ عامل نے رجوع کیا ہو یا نہ کیا ہو اور خبر استعداء اسی وقت ہو سکتی ہے جب اس نے رجوع نہ کیا ہو (یعنی اس نے اپنی غلطی کی اصلاح نہ کی ہو) اگر عامل مُشرف کی شکایت یا صاحب البرید کی خبر سے انکار کرے تو جب تک ان میں سے کوئی ثبوت فراہم نہ کر دے اس کا قول معتبر نہ ہو گا۔ اور اگر دونوں کی رپورٹ عامل کے خلاف ہو تو دونوں عامل کے خلاف شاہد ہوں گے اور اگر قابلِ اطمینان ہوں تو دونوں کا قول معتبر ہو گا۔

حساب طلبی

حساب کے طلب کرنے کے وقت عامل پر خراج کا حساب پیش کرنا لازم ہے لیکن عُشر کا حساب پیش کرنا لازم نہیں ہے کیونکہ خراج کا مصرف بیت المال سے متعلق ہے اور عُشر کا اہل صدقات سے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں کا حساب پیش کرنا لازم ہے کیونکہ ان کے نزدیک دونوں کے مصارف مشترک ہیں۔

اگر عامل عُشر یہ دعویٰ کرے کہ اُس نے عُشر کو مستحقین میں تقسیم کر دیا ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اگر عامل خراج یہ دعویٰ کرے تو بیّنہ کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر عامل اپنا نائب مقرر کرنا چاہے تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ایسا نائب مقرر کرے جو تنہا اس کے کام کو انجام دے تو ایسا نائب مقرر کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنی جگہ کسی کو مقرر کر دیا ہے اور یہ حق اسے حاصل نہیں ہے کہ اپنے بجائے کسی اور کو مقرر کر دے اگرچہ خود کو معزول کر سکتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ کسی کو اپنا مددگار مقرر کرے اور اس کا جواز خود اس کے تقرر کی نوعیت پر ہے اس کی تین حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ ہے کہ خود اس کے تقرر میں ضمناً دوسرے کو

اپنا مددگار مقرر کرنے کی اجازت شامل ہو تو اس حالت میں مددگار مقرر کرنا جائز ہے اور بالخصیص نائب کی اجازت ہو تو اس کے معزول ہونے سے اس کا نائب بھی معزول ہو جائے گا، اور اگر کسی خاص شخص کو نائب متعین کرنے کی اجازت دی گئی ہو تو اس کے عزل کے بارے میں ایک جماعت فقہاء کہتی ہے کہ عامل کے معزول ہونے سے نائب بھی معزول ہو جائے گا اور دوسری جماعت فقہاء کی رائے یہ ہے کہ معزول نہیں ہوگا۔ دوسری حالت یہ ہے کہ عامل کے تقرر میں نائب مقرر کرنے کی ممانعت ہو تو اس حالت میں عامل کا اپنا نائب مقرر کرنا جائز نہیں ہے اگر قدرت ہو تو اپنے فرائض خود انجام دے اور عاجز ہو تو اس کا تقرر فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے باوجود کام کرتا رہے تو احکام اور ممانعتوں میں اس کی اجازت درست ہو گی اور معاملات کرنے اور ان کو ختم کرنے کی ذمے داری میں اس کی رائے صحیح نہیں ہو گی۔ تیسری حالت یہ ہے کہ عامل کا تقرر مطلقاً ہو یعنی نہ اس میں نائب بنانے کی اجازت دی گئی ہو نہ ممانعت کی گئی ہو تو اس وقت کام کی نوعیت دیکھی جائے گی، اگر کام ایسا ہے کہ عامل اسے تنہا انجام دے سکتا ہے تو نائب مقرر کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ تنہا کام کی قدرت نہ رکھتا ہو تو جتنے کام کی قدرت نہ ہو اس کے لیے مقرر کر سکتا ہے اور جتنے کی قدرت ہو اس کے لیے مقرر نہیں کر سکتا۔

بیت المال

سرکاری رجسٹر کی چوتھی قسم بیت المال کی آمد و خرچ کا رجسٹر ہے جس مال کے مسلمان اجتماعی طور پر مستحق ہوں اور کسی خاص شخص (یا اشخاص) کی ملکیت نہ ہو وہ بیت المال کا حق ہے اور محض قبضے سے بیت المال کی ملکیت میں آ جائے گا خواہ اسے بیت المال کے تحفظ میں پہنچایا جائے یا نہ پہنچایا جائے کیونکہ بیت المال جہت اور نسبت سے عبارت ہے نہ کہ مکان سے اور ہر وہ حق جس کا عام مسلمانوں سے تعلق ہو اس کا خرچ بیت المال کے ذمے ہے اور اس

لحاظ سے جو مال بھی ایسے حق میں خرچ کیا گیا ہو وہ گویا بیت المال سے خرچ کیا گیا ہے، خواہ وہ بیت المال سے لیا گیا ہو یا نہ لیا گیا ہو کیونکہ جو آمدنی مسلمانوں کے عُمّال (کارکنوں) کے پاس آتی اور ان کے پاس سے خرچ ہوتی ہے وہ بیت المال کے مال کے حکم میں ہے۔

مسلمان جس مال کے مستحق ہیں اس کی تین قسمیں ہیں۔ فئے، غنیمت، صدقہ۔

فئے بیت المال کا حق ہے اور اس کا مصرف امام کی رائے اور اجتہاد پر موقوف ہے، البتہ غنیمت بیت المال کا حق نہیں ہے بلکہ اس کے مستحق وہ غانمین (غنیمت پانے والے) ہیں جو اس جنگ میں شریک ہوں اور اس کے مصرف میں امام کی رائے اور اجتہاد سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ فئے اور غنیمت کے خمس (⅕) کی تین قسمیں ہیں، ایک قسم بیت المال کا حق ہے یعنی نبی کریمؐ کا حصہ جو مصالح عامہ میں خرچ کیا جاتا ہے دوسری قسم ذوی القربیٰ کا حصہ، تمام ذوالقربیٰ اس کے مستحق اور مخصوص مالک ہیں اور یہ بیت المال کے حقوق سے خارج ہے اور اس میں امام کی رائے اور اجتہاد کو دخل نہیں ہے اور تیسری قسم یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا حصہ ہے اس مال کی حفاظت بیت المال کے ذمے ہے اور یہ کہ بیت المال اس رقم کو حسب ضرورت ان مصارف میں صرف کرتا رہے۔

صدقہ کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم صدقۂ مال باطن، اس مال کو خود مالکین صرف کرنے کے مجاز ہیں اور بیت المال کا اس پر حق نہیں ہے۔ دوسری قسم صدقۂ مال ظاہر جیسے زراعتوں اور پھلوں کا عُشر اور مویشی کے صدقات۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیت المال کے حقوق ہیں اور انہیں امام اپنی رائے اور اجتہاد کے مطابق خرچ کرنے کا مجاز ہے اور اہل السہمین کے لیے مخصوص نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیت المال کے حقوق نہیں ہیں اس لیے کہ ان کے مصارف مخصوص ہیں اور ان مصارف کے سوا کہیں اور ان کا صرف کرنا جائز نہیں البتہ اس بارے میں کہ جب تک اس کی حفاظت کی کوئی جگہ نہ ہو

بیت المال اس کی حفاظت بن سکتا ہے اس لیے کہ اس وقت یہ مال امام کو دینا لازم ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ بیت المال جائے حفاظت نہیں بن سکتا، کیونکہ ان کی بعد کی رائے کے مطابق ہر ایک مال امام کو سپرد کرنا جائز تو ہے واجب نہیں ہے اور اسی لیے اس مال کا بیت المال کا اپنے تحفظ میں لینا جائز تو ہے واجب نہیں ہے۔

بیت المال کے حقوق

بیت المال پر جس مال کی حفاظت لازم آتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک تو اس کے ذمے مال کی اس طرح کی حفاظت ہے کہ جب اس کے مصارف موجود ہوں تو ان میں اسے صرف کیا جائے اور اگر مصارف موجود نہ ہوں تو اس کے ذمے مال کی حفاظت بھی واجب نہیں ہے۔ اور دوسری قسم وہ مال ہے جس کی حفاظت بیت المال کے ذمے واجب ہے۔ اس کی دو انواع ہیں، ایک نوع یہ ہے کہ اس کا مصرف بصورت بادل ہو، جیسے فوج کی تنخواہیں، گھوڑوں اور ہتھیاروں کی قیمت اور اس کا واجب ہونا مال کے موجود ہونے پر موقوف نہیں ہے یعنی اگر روپیہ موجود ہو تو فوراً خرچ کیا جائے، جیسے ان قرضوں کی ادائیگی فوراً لازم آجاتی ہے جب مقروض کے پاس ان کی ادائیگی کی وسعت موجود ہو اور اگر روپیہ موجود نہ ہو تو اس کی آمد کا انتظار کیا جائے جیسے مقروض کو تنگ دست ہونے کی صورت میں ادائیگی قرض میں مہلت ملتی ہے۔ اور دوسری نوع یہ ہے کہ اس کا مصرف محض مصلحت اور رفاہ عام ہو تو روپیہ کی موجودگی میں بیت المال پر اس کی حفاظت واجب اور عام مسلمانوں سے ساقط ہے اور اگر روپیہ موجود نہ ہو تو بیت المال سے وجوب ساقط ہے۔ اور اگر (بیت المال میں روپیہ نہ ہونے کا) عام نقصان ہو تو جہاد کی طرح تمام مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے کہ وہ بیت المال کی مدد کریں اور اگر نقصان عام نہ ہو تو تمام مسلمانوں پر امداد فرض نہیں ہے۔ جیسے ایک قریب کا دشوار راستہ ہو یا ایک دوسرے کا صاف راستہ بند ہو یا ایک پانی کا گھاٹ بند ہو گیا ہو اگر دو

گھاٹ کھلا ہوا ہو۔ بہر حال اگر روپیہ نہ ہو تو اس کا وجوب جس طرح بیت المال سے ساقط ہے اسی طرح عام مسلمانوں سے بھی ساقط ہے۔

اگر بیت المال پر ایک ہی وقت میں دو حق واجب ہوں اور دونوں کی ادائیگی ممکن نہ ہو تو جس کی ادائیگی ہو سکے اس میں صرف کیا جائے گا اور دوسرا حق بطور قرض اس کے ذمے رہے گا اور اگر دونوں حقوق کو ناکافی ہو اور کسی فساد اور خرابی کا اندیشہ ہو تو والی قرض لے سکتا ہے، جس کو وہ قرضوں کی ادائیگی میں خرچ کرے اور مصالح میں خرچ نہ کرے اور جب کسی آئندہ والی کے عہد میں بیت المال میں روپیہ آئے تو اس پر قرض کی ادائیگی لازم ہے۔

اور اگر جملہ مصارف میں خرچ کے بعد بیت المال میں روپیہ بچ رہے تو اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ آئندہ کی ضرورتوں کے لیے جمع اور محفوظ رکھا جائے گا اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جمع نہیں رکھا جائے گا، بلکہ مسلمانوں کی مصالح میں خرچ کر دیا جائے کیونکہ حادثاتی ضرورتوں کے اخراجات تمام مسلمانوں پر عائد ہوتے ہیں بوقت ضرورت ان سے وصول کیا جائے۔

مذکورہ بالا چاروں قسمیں دیوان (رجسٹر) کی تفصیلات کے بارے میں تھیں۔

کاتب دیوان

کاتب دیوان (منشی)، ہی رجسٹر کا ذمے دار ہوتا ہے اور اس کو یہ عہدہ سپرد کرنے کے دو شرائط ہیں۔ عَدَالَت (پارسائی) اور کِفَایَت (مرزونیت) چونکہ وہ بیت المال اور رعایا کے حقوق کا امین ہوتا ہے اس لیے اس کے تقرر کے لیے عدالت شرط ہوئی جیسے ہر امین کے لیے عادل اور امین ہونا ضروری ہے اور چونکہ اس کام کے لیے اس کے متعلقہ جملہ امور کا جاننا ضروری ہے اس لیے اس کے تقرر کے لیے کفایت شرط ہوئی۔ جب یہ دو شرائط پوری ہوں اور تقرر ہو جائے تو اس کے فرائض چھ امور میں داخل ہیں۔ قوانین کی حفاظت۔ [illegible] کو پورا کرنا۔ اطلاعات کا ثابت کرنا۔ عمال کا محاسبہ کرنا۔ اخراج احوال۔ اور مظالم کی تفتیش۔

قوانین کی حفاظت

قوانین کی حفاظت کی صورت یہ ہے کہ عدل وانصاف سے اس طرح کام لیا جائے کہ نہ تو رعایا پر ظلم وتعدی ہو نہ بیت المال کے حقوق میں نقصان آئے، اور اگر نئی فتوحات ہوں اور نئے آباد کردہ علاقوں کے قوانین وضع کیے جائیں تو ان کو دیوان ناحیہ اور دیوان بیت المال (جس میں تمام مجوزہ قوانین ہوتے ہیں) درج کرے اور اگر قوانین پہلے ہی مدون ہو چکے ہوں تو ان کی جانب رجوع کرے جو ایسے قابلِ اطمینان کاتبوں کے لکھے ہوئے ہوں کہ ان کے خط پر اعتماد ہو اور قوانین کی یہ دستاویز دست بدست حاصل کی گئی ہو اور اس کے اوپر مہریں ثبت ہوں ان شرائط کے مطابق تحریریں احکام دیوانی اور حقوق سلطانی میں معتبر اور قابلِ عمل ہیں، اگرچہ احکام قضا وشہادات میں از رُوئے عرف ورواج قابلِ اعتماد نہیں ہے جس طرح محدث کے لیے سُنی ہوئی حدیث کو قابلِ اعتماد تحریر سے روایت کر دینا درست ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ کاتبِ دیوان کو محض تحریر پر اعتماد نہیں کرنا چاہیے بلکہ وہ اپنے ان سُنے ہوئے الفاظ پر اعتماد کرے جو اسے یاد ہوں جیسا کہ امام صاحب روایت حدیث میں بھی اسی طریقے کے قائل ہیں اور اسے قضا اور شہادت پر قیاس کرتے ہیں، مگر یہ طریقہ دشوار اور بعید ہے۔ دراصل ان میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قضا اور شہادت خاص حقوق میں سے ہیں اور ان کے واقعات بکثرت پیش آتے ہیں اسے سرانجام دینے والے کم ہیں اس لیے ان کا یاد رکھنا دشوار نہیں ہوتا اور اس بنا پر ان میں محض تحریر پر اعتماد کرنا درست نہیں ہے۔ جب کہ دیوانی قوانین عام حقوق سے متعلق ہیں، جو تعداد میں بہت زیادہ اور بکثرت ہیں اس لیے ان کا یاد رکھنا دشوار ہے اور ان میں تحریر پر اعتماد کرنا درست ہے اور یہی حال حدیث کی روایت کا ہے۔

حقوق کو پورا کرنا

حقوق کو پورا کرنے (استیفاء حقوق) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ان عاملین سے حقوق کی تکمیل کرانا جن پر حقوق لازم ہیں اور دوسرے ان عاملوں سے وصولیابی جو ان حقوق کو وصول کرتے ہیں عاملین سے حقوق کی وصولی کے ضمن میں ان کا اقرار بالقبض معتبر ہے مگر ان کی وہ تحریر جس سے وصول کرنا معلوم ہو اہل دیوان کے نزدیک اس وقت معتبر اور حجت ہے جب کہ خط پہچانا جاتا ہو۔ اور ان کے مشہور طرز تحریر سے ملتا ہو، خواہ وہ عامل اس کے اپنے خط ہونے کا اعتراف کرے یا انکار کرے لیکن فقہائے کرام کی رائے یہ ہے کہ اگر عامل اس تحریر سے انکار کرے تو یہ تحریر اس امر کی حجت نہیں ہے کہ اس نے حقوق وصول کر لیے ہیں اور نہ ہی اس تحریر کو دوسری تحریروں سے ملانا درست ہے البتہ برائے تہدید (دھمکانے) ایسا کیا جا سکتا ہے تاکہ وہ خود ہی بغیر کسی جبر کے خط کا اعتراف کر لے اور اگر وہ خط کا اعتراف کر لے مگر وصولیابی سے منکر ہو تو امام شافعیؒ کا ظاہری مسلک یہ ہے کہ عُرف کے اعتبار سے یہ اعتراف صرف حقوق سلطانیہ میں عاملین کے لیے اس امر کی دلیل ہے کہ انہوں نے جو ان پر عائد تھا ادا کر دیا ہے اور عمال پر یہ حجت ہے کہ انہوں نے وصول کر لیا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رح کا ظاہری مسلک یہ ہے کہ جب تک عمال اپنی زبان سے وصولی کا اعتراف نہ کر لیں یہ اعترافِ تحریر نہ ان پر حجت ہے اور نہ اس امر کی دلیل ہے کہ عاملین نے ادائیگی کر دی ہے جس طرح کہ خاص قرضوں کا حکم ہے۔ اور اس فرق کو ہم اطمینان بخش طریقے پر بیان کر چکے ہیں۔

عاملوں سے حقوق کی وصولی کی صورت یہ ہے کہ اگر خراج بطرف بیت المال ہو تو اس کی وصولی پر والئ حکومت کے دستخط ضروری نہیں ہیں۔ اور صرف صاحب بیت المال (سرکاری خزانے کے انچارج) کا یہ اعتراف کہ اس نے واجبات وصول کر لیے [illegible] کی سبکدوشی کے لیے کافی ہے۔ اور اگر زبانی اعتراف کے

بغیر صرف تحریر ہو تو اس کے بارے میں یہاں بھی وہی حکم ہے جو اوپر بیان ہوا ہے کہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق یہ تحریر مستند ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق نہیں ہے۔

اور اگر خراج از حقوق بیت المال ہو اور بطرف بیت المال نہ ہو تو والی کے دستخط کے بغیر عامل اس کے مجاز نہیں ہیں۔ اگر دستخط ثابت ہو جائیں تو عمال کے اس امر کی کافی حجت ہیں کہ انہیں خرچ کرنے کی اجازت ہے۔ بہر حال اگر احتساب ضروری ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ جس کو دینے کے لیے عامل کو اجازت دی گئی ہو وہ وصول کرنے کا اعتراف کرلے کیونکہ دستخط سے صرف دیدینے کی اجازت کا علم ہوتا ہے اور وصولیابی پر حجت نہیں بنتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ عامل سے بیت المال کے حقوق کا محاسبہ کیا جائے اور اگر وہ شخص جسے دیا گیا ہے وصول کرنے کا انکار کرے تو پھر عامل سے بینہ (ثبوت) طلب کیا جائے اور اگر وہ ثبوت فراہم نہ کر سکے تو جس شخص کو دیا گیا ہے اس سے حلف لے کر عامل سے تاوان وصول کیا جائے یہ صورت خاص طور پر دُیُون (قرضوں) میں مروج ہے، لیکن پہلی صورت فقہی اعتبار سے زیادہ بہتر ہے۔

اور اگر صاحب دیوان کو دستخط پر شبہ ہو تو وہ اسے جس کے دستخط ہیں اسے دکھائے اگر وہ اسے اپنے دستخط تسلیم نہ کرے تو عامل سے احتساب نہیں ہو سکتا اور اگر وہ تسلیم کرلے تو احتساب کی وہی صورتیں ہیں جو اوپر بیان ہوئی ہیں اور دستخط سے منکر ہو تو احتساب نہ ہوگا بلکہ خراج کو دیکھا جائے گا، اگر یہ خراج کسی خاص علاقے کا ہے تو وہاں کے کارکن سے رجوع کیا جائے اور اگر کسی خاص علاقے کا نہ ہو تو عامل دستخط کنندہ کو اس کے انکار پر قسم دے لیکن اگر خراج کی صحت معلوم نہ ہو تو دستخط کنندہ کو عامل حلف نہیں دے سکتا، نہ سلطنت کے رواج کے لحاظ سے اور نہ قضا کے لحاظ سے اور اگر خراج کی صحت معلوم ہو تو بلحاظ رواج سلطنت نہیں دے سکتا لیکن بحیثیت حکم قضا دے سکتا ہے

اطلاعات کی فراہمی

اطلاعات کی فراہمی کی تین صورتیں ہیں ۔ رفوع مساحت وعمل (پیمائش اور کارکردگی کی اطلاع)، رفوع قبض واستیفار (لین دین سے متعلق اطلاع) اور رفوع خرچ ونفقہ۔ جہاں تک مساحت اور عمل کی اطلاعات کا تعلق ہے تو اگر دیوان (رجسٹر) میں اس کے مقررہ اصول موجود ہوں تو ان کے مطابق اطلاع کی صحت کا جائزہ لیا جائے گا، چنانچہ اگر اصول کے مطابق ہو تو اس کا رجسٹر میں اندراج کر دیا جائے اور اگر رجسٹر میں اصول موجود نہ ہوں تو اطلاع دہندہ کے قول کے مطابق درج کر دیا جائے ۔ قبض واستیفار (رقم وصول کرنے اور اس کی مستحقین کو ادائیگی کر دینے) کی اطلاع میں اطلاع دینے والے کے قول کا اعتبار کیا جائیگا، کیونکہ اس صورت میں اطلاع دینے والے کا کوئی مفاد نہیں ہے بلکہ اس کی ذمے داری کا اقرار ہے۔ اور خرچ ونفقہ کی اطلاع میں اطلاع دہندہ مدعی کی حیثیت رکھتا ہے اور دعوی کے لیے دلیل اور ثبوت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے اگر وہ اس دعوی کے ثبوت میں والی کی دستخط شدہ تحریر پیش کرے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو ہم دستخطوں کے بارے میں پہلے بیان کر چکے ہیں ۔

محاسبۂ اعمال

اس کا حکم فرائض منصبی کے فرق سے مختلف ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی اگر عمال خراج ہوں تو ان پر حسابات پیش کرنا لازم ہے اور کاتبِ دیوان کا فرض ہے کہ ان حسابات کی پڑتال کرے اور عمال عُشر کے بارے میں امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کے ذمے حسابات پیش کرنا ضروری نہیں ہے اور نہ ہی کاتب دیوان پر ان کے حساب کی جانچ لازم ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عُشر صدقہ ہے جسے صاحب عُشر اپنی رائے سے خرچ کر سکتا ہے اور امام کی رائے پر موقوف نہیں ہے ۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق عمال عُشر کو بھی حسابات پیش کرنے چاہئیں۔ اور کاتب دیوان

کو ان کا محاسبہ کرنا چاہیے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک خراج اور عشر کا مصرف مشترک ہے۔

اگر کاتب دیوان کے محاسبہ کی بنا، پر اختلاف پیدا ہوا اور کوئی تصفیہ نہ ہو تو کاتب دیوان کے قول کو ترجیح دی جائے گی اور اگر حاکم کو شبہ ہو تو وہ حساب کے ثبوت پیش کرنے کا حکم دے سکتا ہے اگر ثبوت سے شبہ ختم ہو جائے تو حلف ساقط ہے ورنہ عامل سے قسم لی جائے۔

اگر حساب میں اختلاف رائے آمد کے بارے میں ہو تو عامل کے قول کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ اس میں وہ مُنکر (انکار کرنے والا) نہیں ہے اور خرچ میں ہو تو کاتب کا قول تسلیم کیا جائے کیونکہ اس میں وہ مُنکر ہے اور اگر مساحت (زمین کی پیمائش) کے بارے میں دونوں میں اختلاف رائے ہو تو اگر ممکن ہو تو دوبارہ پیمائش معلوم کر کے اس کا اعتبار کیا جائے۔

اخراج احوال

اس سے مراد یہ ہے کہ صاحب دیوان سے دیوانی کے قوانین اور حقوق پہ شہادت طلب کی جائے اور اس میں دو شرائط معتبر ہیں ایک یہ کہ بلاتحقیق و علم کسی بات کو بیان نہ کرے جیسے کہ شہادت کے لیے تحقیق اور علم ضروری ہے۔ اور دوسری یہ کہ جب تک اس سے مطالبہ نہ ہو خود بیان نہ کرے جس طرح کہ شہادت طلب کرنے پر دی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں مطالبہ کرنے والا وہی سکتا ہے جس کے دستخط نافذ ہوں اور شہادت وہی لے سکتا ہے جس کے احکام نافذ ہوں اور جب کسی امر کے متعلق بیان دے تو مُوقِع (صاحبِ توقیعات) پر اس کو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا ضروری ہے، جس طرح حاکم پر اس کے سامنے دی ہوئی شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا ضروری ہے۔

حاکم کو اگر شبہ ہو تو وہ صاحبِ دیوان سے شواہد پیش کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے ہر چند کہ حاکم کو شاہد سے سببِ شہادت معلوم کرنے کا حق نہیں ہے۔ بہر حال

اگر صاحب دیوان شواہد پیش کر دے اور ان کی صحت کا یقین ہو جائے تو اس سے شبہ کا ازالہ ہو جائے گا اور اگر شواہد (ثبوت) پیش نہ کرے بلکہ یہ کہ پہلے سے معلوم ہے تو اس کا بیان کمزور ہو جائے گا اور حاکم کو اختیار ہو گا کہ اس کا بیان قبول کرے یا رد کر دے مگر اسے حلف نہیں دے سکتا۔

مظالم کی تفتیش

مظالم کی تفتیش داد خواہی کے لیے آنے والے لوگوں میں فرق کی بنا پر مختلف ہوتی ہے چنانچہ اگر وہ گروہ رعایا میں سے ہو اور عامل نے اس پر کوئی زیادتی کی ہو تو ان دونوں کا حاکم صاحب دیوان ہو گا اور وہ اس زیادتی کی تحقیق کر کے اسے دُور کر دے گا۔ خواہ اسے اس کام کے لیے مامور کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، کیونکہ اس کا منصب ہی یہ ہے کہ وہ متعلقہ ضابطوں کی حفاظت کرے اور جس کا حق ہو اسے دلائے، اس لیے وہ اپنے تقرر کے ضمن ہی میں اس منصفی کا مجاز ہے، لیکن اگر اسے اس کام سے روک دیا جائے تو نہ کرے کیونکہ اس طرح اس کے یہ اختیارات سلب ہو جاتے ہیں۔ اور اگر داد خواہ عامل ہو مثلاً اس کے حساب میں بے ضابطگی کی گئی ہو یا کسی معاملے میں گڑبڑ کی گئی ہو تو اس صورت میں صاحب دیوان مدعی علیہ ہو گا اور والیٔ حکومت اس معاملے کی تفتیش کرے گا۔

باب ــ ۱۹

جرائم

جرائم ان شرعی ممنوعات کو کہا جاتا ہے جن کے ارتکاب پر شریعتِ اسلامیہ نے حدود اور تعزیرات مقرر کی ہیں۔ جرائم کی تین حالتیں ہیں[1]، ایک حالت برأت ہے جو بوقت تہمت باقتضائے سیاستِ دینی مطلوب ہے۔ دوسری حالت سزا کی تکمیل ہے جو جرم کے ثبوت صحت کے وقت شرعی حکم کے مطابق ہوتی ہے اور تیسری درمیانی حالت ہے جو تہمت (الزام) کے بعد اور صحتِ ثبوت سے قبل ہوتی ہے اور اس کا اعتبار ناظر جرائم کے حال پر ہے کہ اگر ناظر جرائم (افسر پولیس) محض حاکم ہو اور اس کے سامنے کسی شخص کو سرقہ (چوری) یا زنا کے الزام میں پیش کیا جائے تو اس کے روبرو یہ الزام غیر مؤثر ہے اور وہ اس شخص کو تحقیق و تفتیش کے لیے محبوس نہیں کر سکتا، اور نہ ہی اسے اقرار جرم پر مجبور کر سکتا ہے۔ بہرحال یہ ناظر اس کے خلاف چوری کے دعوی کی سماعت صاحب حق مدعی سے کرے اور ملزم کے اقرار یا انکار کا اعتبار کرے۔ اور زنا کے دعوی کی سماعت اس وقت کرے جب اس عورت کا بھی ذکر کیا جائے جس سے ارتکاب زنا ہوا ہے۔ اور اس فعل کی وہ کیفیت بیان کرے جو فی الواقع زنا ہے اور جس پر شرعاً حد جاری ہوتی ہے۔ اس کے بعد اگر ملزم خود ہی اعتراف جرم کرے تو اس کے اعتراف پر حد جاری کرے ورنہ اگر ثبوت (بیّنہ) موجود ہو تو اس کی سماعت کرے اور اگر ثبوت موجود نہ ہو اور مدعی چاہے تو بربنائے حقوق العباد نہ کہ بربنائے حقوق اللہ اس کو حلف دے۔

امیر اور قاضی کے اختیارات کا فرق

اور اگر ناظرِ جرائم جس کے سامنے یہ مقدمہ پیش ہوا ہے امیر ہو یا معاون کی یا احداث کی اولاد ہو تو اس کو اس عزم کے متعلق تفتیش اور استبراء کے ایسے اختیارات حاصل ہوں گے جو قاضیوں اور حکام کو نہیں ہیں، اور ان دونوں کے اختیارات کو ممتاز کرنے والے امور نو ہیں۔

---

[1] مطلب یہ ہے کہ پہلی حالت یہ ہے کہ ملزم پر الزام ثابت نہ ہو سکے اور وہ بری قرار دیا جائے اور دوسری حالت یہ ہے کہ جرم کا [illegible]

۱۔ امیر کو جائز نہیں ہے کہ بغیر دعویٰ کی تحقیق کے ملزم کے خلاف اعوانِ امارت کا الزام سُنے البتہ ان سے ملزم کے بارے میں یہ معلومات حاصل کر سکتا ہے کہ آیا وہ مشتبہ لوگوں میں سے ہے یا اس طرح کی قابل تہمت باتوں میں مشہور ہے یا نہیں ہے، اگر یہ لوگ اس کی برأت بیان کریں تو الزام بے اثر ہو جائے گا اور اسے فوراً چھوڑ دیا جائے گا۔ اور اگر یہ بیان کریں کہ وہ اس قسم کے امور میں ملوث رہا ہے تو الزام کی شدت بڑھ جائے گی اور اس کے بعد تفتیش کی وہ صورت اختیار کی جائے گی جو ہم عنقریب بیان کریں گے، جب کہ قاضیوں کو یہ اختیار نہیں ہے۔

۲۔ امیر کو اختیار ہے کہ الزام کی بے اثری یا اس کی شدت معلوم کرنے کے بعد ملزم کی عادات اور حالات بھی مدنظر رکھے، چنانچہ اگر ملزم عورتوں پر فریفتہ اور ان سے ہنسی مذاق کا شوقین ہو تو یہ الزام شدّت اختیار کر جائے گا ورنہ کمزور پڑ جائے گا۔ اور اگر چوری کا ملزم ہو اور چالباز آدمی ہو اور اس کے جسم پر مار پیٹ کے نشانات ہوں، یا گرفتاری کے وقت اس کے پاس آلۂ نقب موجود ہو تو بھی الزام قوی ہو جائے گا اور اس کے خلاف ہو تو الزام کمزور پڑ جائے گا۔ مگر قاضیوں کو یہ اختیار نہیں ہے۔

۳۔ امیر ملزم کو فوری طور پر تحقیق و تفتیش کے لیے محبوس بھی کر سکتا ہے۔ البتہ مدت حبس کے بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے چنانچہ عبداللہ زبیری شافعیؒ کہتے ہیں کہ ایک ماہ سے زیادہ حَبْس (حوالات) میں رکھنے کا اختیار نہیں ہے اور دیگر علماء کہتے ہیں کہ یہ مدت غیر معین ہے اور امام کی رائے اور اجتہاد پر موقوف ہے۔ اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے۔ جب کہ قاضی بلاحق واجب کسی کو قید کرنے کا مجاز نہیں ہے۔

۴۔ اگر الزام قوی ہو تو امیر ملزم کو ضرب تعزیر دینے کا مجاز ہے تاکہ ملزم الزام کے متعلق سچ سچ بتا دے۔ اگر وہ پٹتے ہوئے اقرار کرے تو یہ دیکھا جائے کہ کس امر کے لیے پیٹا گیا ہے اگر اقرار کرانے ہی کے لیے مارا گیا ہے تو پٹنے کے وقت کا اقرار غیر معتبر ہے اور اگر اس لیے پیٹا گیا ہے کہ صحیح صورت حال بیان کر دے اور

وہ مار کے دوران اقرار کرے تو ضرب موقوف کر کے اقرار کا اعادہ کرایا جائے اگر وہ اقرار کا اعادہ کر لے تو اس دوسرے اقرار پر ماخوذ ہوگا۔ پہلے پر نہیں ہوگا اور اگر پہلے ہی اقرار پر اکتفاء کرتے ہوئے دوبارہ اقرار نہ کرایا جائے تو پہلے اقرار کے مطابق عمل کرنے کا امیر کو اختیار ہے اگرچہ ناپسندیدہ ہے۔

۵۔ اگر کسی مجرم کے جرائم بڑھ جائیں اور وہ متعدد مرتبہ کی سزا سے بھی باز نہ آئے اور لوگوں کو اس سے مضرت پہنچ رہی ہو تو امیر اس کو عمر قید کی سزا دے سکتا ہے اور اس صورت میں اس کے کھانے پینے کے اخراجات بیت المال کے ذمے ہوں گے۔ مگر قاضی کو یہ اختیار نہیں ہے۔

۶۔ امیر کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ملزم کو حلف دے تاکہ الزام کی شدت اور غیر مؤثر ہونے کی کیفیت واضح ہو سکے خواہ اس پر لگائے گئے الزام کا تعلق حقوق العباد سے ہو یا حقوق اللہ سے اور امیر کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ خدا کی قسم کی طرح جو بیعت سلطانی میں ہوتی ہے طلاق یا عتاق یا صدقہ کی قسم دے۔ جب کہ قاضی نہ بلا استحقاق کسی کو قسم دے سکتا ہے اور نہ خدا کے سوا طلاق اور عتاق (غلام آزاد کر دینے کی قسم) دے سکتا ہے۔

۷۔ امیر جرائم پیشہ افراد سے بالجبر اور ڈرا دھمکا کر توبہ کرا سکتا ہے بلکہ اسے قتل کی دھمکی بھی دے سکتا ہے اگرچہ قتل کا مستوجب نہ ہو کیونکہ مقصود محض ڈرانا ہے اس لیے یہ دھمکی جھوٹ نہیں ہے بلکہ تعزیر کی ایک صورت ہے، مگر ظاہر ہے کہ فی الواقع قتل درست نہیں ہے کیونکہ یہ قتلِ ناحق ہوگا۔

۸۔ امیر کو دیگر اہل مذہب (جن کی شہادت سننا قاضی کے لیے درست نہیں ہے) کی شہادت سننا درست ہے۔

۹۔ امیر کے ذمے ایسی مار پیٹ کا بھی انتظام ہے جو موجب تاوان اور حد نہ ہوں، اگر کسی کے جسم پر نشان نہ ہو تو اس کا دعویٰ سنے جو پہلے دعویٰ کرے اور اگر کسی ایک جسم پر نشان ہو تو بعض فقہائے کے نزدیک اس کا دعویٰ سنے جس کے جسم پر نشان ہو

کا دعویٰ سُننے۔ بہر حال مار پیٹ میں پہل کرنے والا زیادہ مجرم اور شدید سزا کا مستحق ہے اور ان کی تادیب میں دو لحاظ سے فرق کرنا چاہیے۔ ایک زیادتی اور ارتکاب جرم میں اختلاف کے لحاظ سے اور دوسرے ان کے عزت و آبرو میں فرق کے لحاظ سے، اور اگر امیر بد باطن لوگوں کو جرائم سے باز رکھنے کے لیے تمام شہر میں مشہور کرنا مناسب سمجھے تو اس کے لیے ایسا کرنا بھی جائز ہے۔

غرض یہ وہ امور ہیں جن سے ملزم کی برأت ظاہر ہونے یا اس کے جرم کا ثبوت فراہم ہونے سے پہلے کی درمیانی حالت کے بارے میں امیر کے اور قاضی کے اختیارات کا فرق ظاہر ہوتا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ امیر کو سیاست کی ضرورت ہے اور قاضی کا کام صرف احکام کا نفاذ ہے۔

حُدود اور تعزیرات

جُرم کے ثابت ہو جانے کے بعد جہاں تک حدود کے قائم کرنے کا تعلق ہے تو اس میں امیر اور قاضی کے اختیارات برابر ہیں۔ بہر حال جرائم کا اثبات دو طریقوں سے ہوتا ہے، ایک بیّنہ (ثبوت) سے اور دوسرے اقرار سے۔ اور ان میں سے ہر ایک کے احکام مناسب موقعے پر بیان ہوں گے۔ در اصل حُدود زواجر (تنبیہات) ہیں جنہیں اللہ سبحانہٗ نے ان امور پر مقرر فرمایا ہے جو ممنوع ہوں مگر ان کا ارتکاب کیا جائے یا ان کا حکم دیا گیا ہو اور انہیں چھوڑ دیا جائے (یعنی ارتکابِ ممنوعات اور ترک مامورات)۔

انسانی طبیعت میں ایسے شہوانی جذبات موجود ہیں جو انسان کو دنیاوی لذتوں میں مصروف کر کے اسے آخرت سے غافل بنا دیتے ہیں، اس لیے اللہ سبحانہٗ نے حدود مقرر فرمائی ہیں تاکہ خوف سزا اور رسوائی کے اندیشے سے کوئی شخص ایسی جاہلانہ حرکت کا مرتکب نہ ہو جائے، محارم ممنوع اور فرائض قابل اتباع ہو جائیں اور اس طرح فائدہ عام ہو اور تکلیف (ذمے داری) پوری پوری ہو۔ اللہ سبحانہٗ کا فرمان ہے۔

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ ۔ (الانبیاء: ۱۰۷)

"ہم نے آپ کو تمام جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔"

یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس لیے مبعوث کیا گیا ہے کہ آپؐ لوگوں کو گمراہی اور جہالت سے نکال کر ہدایت پھیلائیں اور معاصی چھڑا کر اطاعت کا خوگر بنانے کے لیے بھیجا ہے۔

ترک فرائض کی سزا

زَوَاجِرْ (تنبیہات) کی دو قسمیں ہیں۔ حُدود اور تعزیرات۔

حدود کی بھی دو قسمیں ہیں، وہ حدود جو حقوق اللہ (اجتماعی حقوق) سے متعلق ہوں اور وہ حدود جو حقوق العباد (انفرادی حقوق) سے متعلق ہوں۔ اس کے بعد حقوق اللہ سے متعلق حدود کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ حدود جو ترک فرائض پر عائد ہوتی ہیں، جیسے فرض نماز کا ترک، یہاں تک کہ نماز کا وقت نکل جائے، ایسے شخص سے ترک کا سبب دریافت کیا جائے گا، اگر وہ یہ کہے کہ وہ بُھول گیا، تو یاد آتے ہی قضا پڑھے اور اس جیسی نماز کے وقت آنے کا انتظار نہ کرے کیونکہ فرمان نبوتؐ ہے کہ

"جو شخص نماز پڑھنا بُھول جائے یا سو جائے تو وہ اس نماز کو بیدار ہوتے ہی یا یاد آتے ہی پڑھ لے کہ یہی اس کا وقت ہے اور اس کے سوا کوئی کفارہ نہیں ہے۔"

اگر ترکِ نماز بیماری کی وجہ سے ہو تو بیٹھ کر یا لیٹ کر غرض جس طرح بھی پڑھ سکے پڑھے چنانچہ ارشاد الٰہی ہے۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا ۔ (البقرۃ: ۲۸۶)

"اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی ہمت سے زیادہ کا مکلف نہیں فرماتا۔"

اور اگر ترکِ نماز اس وجہ سے ہو کہ وہ نماز کی فرضیت ہی کا منکر ہے تو ایسا شخص

کی سزا میں قتل کیا جائے گا۔

اور اگر ترکِ صلوٰۃ محض غفلت اور سستی کی بنا پر ہو تو اس کے حکم میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اسے قتل تو نہ کیا جائے مگر ہر نماز کے وقت مارا جائے، امام احمد بن حنبلؒ اور محدثین کی ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ ترکِ صلوٰۃ سے آدمی کافر ہو جاتا ہے اس لیے اسے جرم ارتداد میں قتل کیا جائے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترک صلوٰۃ سے آدمی کافر نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ مرتد ہوتا ہے اس لیے اسے سزائے حدّ کے طور پر قتل نہیں کیا جائے گا (البتہ تعزیراً قتل کیا جا سکتا ہے (مگر قتل سے پہلے) توبہ کرانا چاہیے چنانچہ اگر توبہ کر کے نماز پڑھنے لگے تو چھوڑ دیا جائے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ مَیں گھر میں پڑھ لوں گا تو اس کے ایمان پر بھروسہ کیا جائے اور اسے لوگوں کے سامنے نماز پڑھنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ اور اگر توبہ نہ کرے اور نماز نہ پڑھے تو ایک رائے یہ ہے کہ فوراً قتل کر دیا جائے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ تین دن بعد قتل کیا جائے۔ قتل تلوار سے کیا جائے اور باندھ کر مارا جائے۔ ابوالعباس بن سریج کا قول ہے کہ اسے لکڑی سے اتنا مارا جائے کہ مر جائے اور تلوار سے یکدم نہ مارا جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس طرح وقت لمبا ہو کر اسے توبہ کی توفیق ہو جائے۔

فوت شدہ نمازوں کی قضا کے تارک کو قتل کرنے کے متعلق شافعی مسلک کے فقہاء میں اختلاف ہے بعض کی رائے ہے کہ وقتی نمازوں کی طرح ان کے ترک پر بھی قتل کی سزا ہے اور بعض دیگر کی رائے یہ ہے کہ قتل نہ کیا جائے اس لیے کہ قتل کے بعد بھی یہ نمازیں اس کے ذمے باقی رہیں گی۔

تارک صلوٰۃ کو قتل کرنے کے بعد اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے اور اس کا ترکہ اس کے وارثوں کو ملے گا۔ کیونکہ وہ مسلمان ہی مرا ہے۔

فقہائے کرام کا اس امر پر اجماع ہے کہ تارکِ صیام (روزوں کے چھوڑنے والے)

کو قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ ماہ رمضان کے جتنے روزے ترک ہوں، اتنی مدت اس کا کھانا پینا بند رکھا جائے اور اسے تادیباً سزائے تعزیر دی جائے اگر وہ روزے رکھنے پر رضامند ہو جائے تو اسے چھوڑ دیں اور اس کے معاملے کو اسی کے ایمان اور امانت کے سپرد کر دیں، اگر پھر بھی کھاتا پیتا نظر آئے تو پھر تعزیری سزا دی جائے قتل نہ کیا جائے۔

تارکِ زکوٰۃ کو بھی قتل کی سزا نہیں دی جائے گی بلکہ بالجبر اس کے مال میں سے زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور اگر وہ زکوٰۃ کا مال چھپائے تو اسے (تعزیری) سزا دی جائے اور اگر اس سے وصول کرنا دشوار ہو تو لڑ کر وصول کی جائے ہر چند کہ لڑائی سے قتل تک نوبت پہنچ جائے چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق رضؓ نے زکوٰۃ سے انکار کرنے والوں (مانعین زکوٰۃ) سے جنگ فرمائی تھی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک استطاعت حاصل ہو جانے کے بعد سے مرنے تک حج کی فرضیت (علی التراخی) تاخیری گنجائش کے ساتھ ہے یعنی وہ استطاعت کے حصول کے بعد علی الفور حج کی ادائیگی لازم ہے، اس لیے ان کے مسلک کے مطابق جس سال حج فرض ہوا ہے اس سال سے (اگلے سال پر) مؤخر کرنا درست نہیں ہے مگر بہر حال اسے سزائے قتل یا سزائے تعزیر نہیں دی جائے گی، کیونکہ بعد میں جب کبھی وہ حج ادا کرے گا وہ حج ادا ہو گا قضا نہیں ہو گا۔ اگر صاحبِ استطاعت ادائیگی حج سے قبل فوت ہو جائے تو اس کے مال سے حج بدل ادا ہو گا۔

شخصی حقوق کی عدم ادائیگی، مثلاً یہ کہ کوئی شخص کسی کا قرض ادا نہ کرے تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے بالجبر یہ حق دلوایا جائے گا، ورنہ اسے قید کر دیا جائے، اور اگر وہ مفلس ہو تو اسے مہلت دی جائے۔

بہر حال یہ فرائض کے چھوڑ دینے کے احکام تھے۔ رہ گئے ان امور کے جو ممنوع ہیں اور ان کا کوئی ارتکاب کرے تو ان کی دو قسمیں ہیں، یعنی وہ امور جو حقوق اللہ (اجتماعی حقوق) سے متعلق ہیں، اور یہ چار ہیں، زنا کی حد، چوری کی حد، مے نوشی

کی حد اور راہزنی کی حد اور وہ امور جو حقوق العباد (شخصی حقوق) سے متعلق ہیں اور یہ دو ہیں۔ حد قذف بالزنا (یعنی زنا کی تہمت پر عائد ہونے والی حد) اور قذف جنایات۔ اب یہاں ہم ان کو بالتفصیل بیان کرتے ہیں۔

حدِ زنا

زنا کی تعریف یہ ہے کہ عاقل بالغ مرد کے ذکر کا حشفہ (عورت کے) قُبُل (شرمگاہ) یا دُبُر میں داخل ہو جائے اور اس میں نہ تو کوئی شبہ ہو اور نہ دونوں کے درمیان عصمت موجود ہو، مگر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک جرم زنا کا تعلق صرف قُبُل (شرمگاہ) سے ہے۔

زانی مرد اور زانی عورت دونوں کے لیے ایک ہی حد ہے اور ان دونوں کی دو حالتیں ہیں۔ ایک یہ بِکر (غیر شادی شدہ) ہوں اور دوسرے یہ کہ مُحصِن (شادی شدہ) ہوں۔ (دراصل فقہی اصطلاح کے مطابق) بِکر وہ (مرد یا عورت) ہے جس نے نکاح کے ذریعے صنفی تعلق نہ قائم کیا ہو، اب اگر یہ آزاد (حُر) ہو تو اسے (ارتکاب جرم زنا) پر سو کوڑے لگائے جائیں گے جو جسم کے مختلف حصوں پر مارے جائیں گے اور چہرے کو اور ان اعضاء کو جن پر ضرب لگنے سے انسان مرجاتا ہے ضرب سے محفوظ رکھا جائے گا۔ اس استثنار کے ساتھ تمام جسم پر ضرب لگانے کی وجہ یہ ہے کہ جسم کا ہر ایک حصہ اپنی سزا پالے۔ بہر حال اس حد میں ایسا کوڑا استعمال کیا جائے جس میں لوہا نہ ہو کہ اس سے مضروب مر جائے گا اور ضرب نہ تو بالکل ہلکی ہو کہ اثر ہی نہ ہو (اور نہ شدید مار لگائی جائے)۔

زانی کی جلا وطنی کی سزا کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک صرف کوڑوں کی سزا ہے۔ امام مالک رح کی رائے یہ ہے کہ مرد کو جلا وطن کیا جائے اور عورت کو نہ کیا جائے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد اور عورت دونوں کو ایک سال کی مدت کے لیے کم از کم ایک شب و روز کی مسافت پر جلا وطن (شہر بدر) کیا جائے کیونکہ فرمانِ نبوتؐ ہے۔

"یہ حکم مجھ سے اخذ کرلو، اللہ سبحانہٗ نے ان عورتوں کے لیے گنجائش پیدا فرمادی ہے بکر بکر سے زنا کرے تو سو تازیانے اور ایک سال کی شہر بدری ثیب (شادی شدہ) ثیب سے زنا کرے تو سو تازیانے اور رجم۔"

امام شافعیؒ کے نزدیک کوڑوں اور شہر بدری کی سزا میں مسلمان اور کافر برابر ہیں غلام کی سزا اور جو غلامی کے حکم میں ہوں، جیسے مُدَبَّر، مُکاتَب اور ام وَلَد کی زنا کی سزا پچاس کوڑے ہیں، یعنی آزاد کی سزا کی نصف سزا ہے، کیونکہ غلامی سے ان میں نقص پیدا ہوگیا ہے اور ان کی جلاوطنی کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ ایک رائے یہ ہے کہ چونکہ اس میں آقا کا نقصان ہے اس لیے جلاوطن نہ کیا جائے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ جلاوطن کردیا جائے جب کہ امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ تازیانوں کی طرح شہر بدری کی سزا بھی آزاد کی سزا کا نصف (یعنی چھ ماہ) ہوگی۔

مُحصِنُ وہ (مرد) ہے جو نکاح کرکے اپنی بیوی سے فطری تعلق قائم کرچکا ہو، اس کی سزا رجم ہے یعنی پتھروں سے یا ان چیزوں سے جو پتھروں کے حکم میں ہوں اتنا ماریں کہ وہ مرجائے اور اس کو قتل سے بچانا ضروری نہیں ہے کہ رجم کا مقصود بھی قتل ہی ہے۔ لیکن صرف کوڑوں کی سزا میں قتل کردینا مقصود نہیں ہوتا۔ بہرحال رجم کے ساتھ کوڑے نہیں مارے جائیں گے مگر امام داؤدؒ کی رائے یہ ہے کہ سو کوڑے لگا کر رجم کیا جائے۔ حالانکہ کوڑوں کی سزا المحصن کے حق میں منسوخ ہے۔

چنانچہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز کو رجم فرمایا مگر کوڑے نہیں مارے۔"

محصن ہونے کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے اس لیے کافر کو بھی (اس جرم کے ارتکاب پر) مسلمان کی طرح رجم کیا جائے گا۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسلام بھی شرط احصان (پاکبازی) ہے چنانچہ اگر کافر زنا کا ارتکاب کرے تو اسے کوڑے لگائے

جائیں گے رجم نہیں کیا جائے گا۔ لیکن روایت یہ ہے کہ

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو یہودی زانیوں کو رجم فرمایا تھا۔"

بہر حال صرف محصن ہی کو رجم کیا جائے گا اور حریت بھی ایک شرط احصان ہے چنانچہ اگر غلام زنا کا ارتکاب کرے تو اسے رجم نہ کیا جائے بلکہ اگر شادی شدہ ہو تو پچاس کوڑے لگائے جائیں مگر امام داؤدؒ کے نزدیک آزاد کی طرح غلام کو بھی رجم کیا جائے گا۔

لواطت اور جانور سے بدفعلی بھی زنا ہے اور اس کی سزا بھی یہی ہے کہ غیر شادی شدہ کو کوڑے مارے جائیں اور شادی شدہ کو رجم کیا جائے مگر ایک رائے یہ بھی ہے کہ دونوں کو قتل کیا جائے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں (جرائم) پر کوئی سزائے حد (مقرر) نہیں ہے۔ جب کہ ارشاد نبوتؐ یہ ہے کہ

"جانور سے بدفعلی کرنے والے کو قتل کر دو۔"

اگر غیر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت سے زنا کرے (یا اس کے برعکس ہو کہ شادی شدہ مرد غیر شادی شدہ عورت سے زنا کرے) تو غیر شادی شدہ مرد یا عورت کو کوڑے لگائے جائیں گے اور شادی شدہ عورت کو یا مرد کو سنگسار کیا جائے گا۔ اور اگر کوئی شخص سزائے حد جاری ہونے کے بعد پھر زنا کا مرتکب ہو تو دوبارہ حد لگائی جائے گی، اور اگر حد کے جاری ہونے سے پہلے متعدد مرتبہ زنا کر چکا ہو تو ایک ہی حد جاری ہو گی۔

زنا کے ثبوت کے دو طریقے ہیں، بینہ (ثبوت شہادت) اور اقرار۔ چنانچہ اگر کوئی عاقل بالغ شخص زنا کا اپنی مرضی سے ایک ہی مرتبہ اقرار کرلے تو اس پر حد جاری ہو گی۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زنا کا اقرار چار مرتبہ ہونا لازمی ہے۔ اگر اقرار سے حد لازم ہو جائے اور وہ بعد میں رجوع کرلے (یعنی اپنے اقرار سے پھر جائے) تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ رجوع سے حد ساقط نہیں ہوتی۔[1]

---

[1] مسلک حنفیہ میں اقرار سے رجوع حد ساقط کر دیتا ہے۔

بیّنہ (ثبوت شہادت) پیش ہونے کی صورت یہ ہے کہ چار پارسا (عدل) مرد ملزم کے خلاف فعلِ زنا کی اس طرح گواہی دیں کہ انھوں نے اس مرد کے عضو کو عورت کی شرمگاہ میں اس طرح داخل ہوتے دیکھا ہے جس طرح سلائی سرمہ دانی میں داخل ہوتی ہے۔ اگر اس حالت میں گواہوں نے نہ دیکھا ہو تو شہادت نہیں ہو سکتی۔ ادائے شہادت کے لیے چاروں گواہ ایک ساتھ آئیں یا جدا جدا آئیں دونوں طرح قابل قبول ہیں۔ مگر امام مالکؒ اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر گواہ جدا جدا آئیں تو ان کی شہادت نامقبول ہے اور وہ خود قاذف (تہمت لگانے والے) قرار دیئے جائیں گے۔ اگر یہ گواہ چھ ماہ کے بعد یا اس سے زائد مدت کے بعد گواہی دیں تو اس کی سماعت ہوگی، مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایک سال سے زائد کی مدت کی شہادت سماعت نہیں کی جائے گی اور یہ گواہ قاذف متصور ہوں گے۔

اگر زنا کی شہادت کے چار گواہ پورے نہ ہوں تو وہ قاذف ہیں ایک رائے کے مطابق ان پر حد قذف جاری ہوگی اور دوسری رائے کے مطابق ان پر حد قذف جاری نہیں ہوگی، اگر بیّنہ ملزم کے اقرار زنا پر شاہد ہو تو ایک رائے کے مطابق دو شاہدوں پر اکتفا جائز ہے اور دوسرے قول کے مطابق چار سے کم پر اکتفا جائز نہیں ہے۔

ثبوتِ بیّنہ کے بعد جب کسی زانی پر حد جاری کی جائے تو زانی گڑھا کھودا جائے کہ وہ اس میں آدھا اتر جائے اور بھاگ نہ سکے اور اگر بھاگے تو اس کا تعاقب کیا جائے اور اسے یہاں تک پتھر ماریں کہ وہ مر جائے۔ اور اگر جرم زنا اقرار سے ثابت ہوا ہو تو سنگسار کرنے کے لیے گڑھا نہ کھودا جائے اور وہ بھاگے تو تعاقب نہ کیا جائے۔

جس امام یا جس حاکم نے رجم کا حکم دیا ہو رجم کے وقت اس کی موجودگی جائز نہیں لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جس نے رجم کا حکم دیا ہو اس کی موجودگی

کے بغیر سنگسار کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ فرمان نبوتؐ ہے۔

"اے انیس، تم جاؤ اگر یہ عورت زنا کا اقرار کرے تو اسے رجم کردو۔"

یہ بھی درست ہے کہ سنگساری کے موقعے پر شاہد موجود نہ ہوں لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ صرف یہ کہ ان کی موجودگی لازمی ہے بلکہ یہ بھی لازم ہے کہ سب سے پہلے وہی رجم کریں۔

حاملہ عورت کو اس وقت تک رجم نہ کیا جائے جب تک اس کے بچے کی پیدائش نہ ہو جائے اور اسے کوئی دودھ پلانے والا میسر نہ آجائے۔

حد زنا کے اسقاط کی صورتیں

اگر ارتکاب زنا کا ملزم یہ دعویٰ کرے کہ اس نے جس عورت سے تعلق قائم کیا اس سے وہ نکاح (فاسد) کر چکا تھا، یا جس سے زنا کیا، اسے اپنی بیوی سمجھ بیٹھا تھا، یا وہ ابھی ابھی اسلام لایا ہے اور اسے زنا کی حرمت کا حکم معلوم نہیں ہے تو ان صورتوں میں حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ فرمان نبوتؐ ہے۔

"شبہات کی موجودگی میں حدود ساقط کردو۔"

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر بیوی ہونے کے شبہ میں غیر عورت سے تعلق قائم کرلیا تو یہ شبہ قابل قبول نہیں ہے اور اس شخص پر حد جاری ہوگی اور اسی طرح اگر کوئی شخص محرم عورت سے نکاح کر کے صنفی تعلق قائم کر بیٹھا تو بھی حد جاری ہوگی۔ چونکہ اس کی تحریم نص میں وارد ہے اس لیے یہ عقد نکاح حد کو ساقط کر دینے والا شبہ نہیں ہے۔

اگر زانی گرفت میں آنے کے بعد توبہ کرے تو اس توبہ سے حد ساقط نہیں ہوگی اور اگر اس نے گرفت سے قبل توبہ کرلی تو اس سے مسلک کی ظاہری رائے کے مطابق حد ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے۔

ثُمَّ اِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِيْنَ عَمِلُوا السُّوْٓءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ

ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْٓا اِنَّ رَبَّكَ مِنْۢ بَعْدِهَا لَغَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ۔ (النحل: ۱۱۹)

"البتہ جن لوگوں نے جہالت کی بنا پر برا عمل کیا اور پھر توبہ کر کے اپنے عمل کی اصلاح کر لی تو یقیناً توبہ و اصلاح کے بعد تیرا رب ان کے لیے غفور رحیم ہے۔"

اس آیت میں وارد لفظ "بجہالۃ" کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں، ایک بجہالۃ سوء یعنی گناہ کی ناواقفیت کی بنا پر اور دوسرا مفہوم ہے بغلبۃ شہوۃ مع العلم بانہا سوء (یعنی گناہ کے علم ہونے کے باوجود غلبہ شہوت سے اس کا ارتکاب ہو جائے) یہ دوسری تاویل پہلے سے زیادہ بہتر ہے۔

زانی یا کسی اور مجرم کی حد ساقط کرانے کے لیے سفارش کرنا جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی حاکم کو ایسی سفارش قبول کرنا جائز ہے اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے۔

مَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَّكُنْ لَّهٗ نَصِيْبٌ مِّنْهَا وَمَنْ يَّشْفَعْ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَّكُنْ لَّهٗ كِفْلٌ مِّنْهَا (النساء: ۸۵)

"جو بھلائی کی سفارش کرے گا وہ اس میں سے حصہ پائے گا اور جو برائی کی سفارش کرے گا وہ اس میں سے حصہ پائے گا اور اللہ ہر چیز پر نظر رکھنے والا ہے۔"

حسنہ اور سیئہ کے الفاظ کے تین مفہوم ہیں، ایک مفہوم یہ ہے کہ حسنہ سے مراد جس کی سفارش کی جائے اس کی خیر خواہی کرنا ہے اور سیئہ اس کی بدخواہی کرنا ہے۔ یہ امام حسنؒ اور مجاہدؒ کا قول ہے۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ حسنہ سے مراد مومن مرد یا عورت کے لیے دعائے خیر کرنا اور سیئہ سے مراد ان کے لیے بد دعا کرنا ہے تیسرا مفہوم یہ ہے کہ حسنہ سے مراد اس کو ظلم سے بچانا اور سیئہ سے مراد اس کو حق سے دور کرنا ہے۔ کفل کے لفظ کے معنی امام حسنؒ کے نزدیک گناہ کے ہیں اور سدی کے نزدیک اس کے معنی حصہ کے ہیں۔

چوری کی سزا

ہر وہ مال جو محفوظ ہو اور اسے کوئی عاقل بالغ شخص چرا لے اور اسے اس مال میں یا اس کی حفاظت میں شبہ نہ ہو تو اس کا دایاں ہاتھ پہنچے سے قطع کیا جائے گا،

اور اس قطع ید کے بعد پھر اسی محفوظ مال سے یا کسی اور مال سے چوری کرلے تو اس کا بایاں پیر ٹخنے سے قطع کیا جائے گا، تیسری مرتبہ چوری کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں قطع نہیں کیا جائے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک تیسری مرتبہ چوری کرے تو بایاں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ دایاں پیر قطع کیا جائے اور پانچویں مرتبہ چوری کرے تو تعزیری سزا دی جائے قتل نہ کیا جائے اگر قطع سے پہلے چند مرتبہ سرقہ کرچکا ہو تو ایک ہی قطع واجب ہے۔

وہ مقدار مال (نصاب) جس کی چوری پر قطعِ یدؔ لازم آتا ہے، اس کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک چوتھائی دینار کے بقدر مال مقدار نصاب سرقہ ہے اور کھرے اور مروج دینار کا اعتبار ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دس درہم یا ایک دینار سے کم مال کی چوری پر قطع یدؔ نہیں ہے۔ جب کہ ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک چالیس درہم یا چار دینار مقدار نصاب ہے۔ اور ابن ابی لیلی پانچ درہم اور امام مالکؒ تین درہم نصاب بتاتے ہیں۔ اور امام داؤد (ظاہری) کہتے ہیں کہ سرقہ کا کوئی نصاب مقرر نہیں ہے بلکہ کم و بیش ہر مقدار کے مال کی چوری پر قطع یدؔ لازم ہے۔

کون سے مال کی چوری پر قطع یدؔ کیا جائے اس کے بارے میں فقہائے کرام مابین اختلاف ہے امام شافعیؒ کی رائے ہے کہ جو مال چور پر حرام ہو اس کے سرقہ میں قطع یدؔ ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جس کی اصل مباح ہو اس مال میں قطع نہیں ہے جیسے شکار، لکڑی، گھاس وغیرہ۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص ان اشیاء کا مالک ہو چکا ہے تو ان کی چوری پر قطع لازم ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تازہ (تر) کھانے کی چوری پر بھی قطع یدؔ نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں بھی قطع ہے۔ نیز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سارق مُصحف (قرآن کریم) کو بھی قطع یدؔ کی سزا نہیں دی جائے گی اور جو شخص مسجد کا قندیل یا کعبہ کا پردہ چرالے اس کو قطع یدؔ کی سزا نہیں دی جائے گی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک قطع یدؔ کی سزا دی جائیگی۔

اگر صغیر سن غلام جو کہ نا سمجھ ہو یا عجمی ہو اور سمجھ نہ سکتا ہو، اسے کوئی چرا لے تو امام شافعیؒ کے نزدیک قطع ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قطع نہیں ہے اور اگر (آزاد) چھوٹے بچے کو چرا لے تو اس پر قطع نہیں ہے مگر امام مالکؒ کے نزدیک قطع ہے۔

مال کے تحفظ (حرز) کے بارے میں فقہائے کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام داؤد (ظاہری) کی رائے اس سلسلے میں بالکل منفرد ہے کہ ان کے نزدیک مال کی حفاظت اور عدم حفاظت کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ ہر حالت میں سرقہ پر قطع ید لازم ہے۔ لیکن جمہور فقہاء کا مسلک یہی ہے کہ سرقہ پر قطع ید کی سزا دینے میں جائے حفاظت (حرز) سے چوری کا اعتبار ہے اور جس شخص نے ایسی جگہ سے کوئی شئے اٹھائی ہو جو اس کی جائے حفاظت نہ ہو تو قطع ید کی سزا نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد نبوتؐ ہے کہ

"جب تک گھوڑا اپنے اصطبل میں نہ آ جائے اس کی چوری پر قطع نہیں ہے۔"

یہی صورت اس وقت ہے جب کوئی شخص کوئی شئے مستعار لے لے اور پھر واپس کرنے سے انکار کر دے تو اس پر قطع نہیں ہے لیکن امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اس میں قطع ہے۔

حفاظت کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر قیمتی اور غیر قیمتی شئے کی حفاظت یکساں ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک حفاظت مال کے فرق کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے اور اس بارے میں عرف (رواج) معتبر ہے۔ لہٰذا ان کے نزدیک لکڑی وغیرہ جیسی کم قیمت اشیاء کی حفاظت خفیف اور بیش قیمت اشیاء جیسے سونا چاندی وغیرہ کی حفاظت شدید ہوتی ہے، یعنی لکڑی کی حفاظت سونے کی حفاظت کے برابر نہیں ہے۔ اور اس لحاظ سے اگر لکڑی کی جائے حفاظت سے لکڑی ہی چرائی جائے تو قطع ید لازم

لیکن اگر لکڑی کی جائے حفاظت سے سونا چرایا جائے تو قطع ید لازم نہیں ہے۔ جب کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ بلحاظ عُرف قبر کفن کی جائے حفاظت ہے۔ اگرچہ اور کسی مال کے لیے قبر جائے حفاظت نہیں ہے۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کفن چور کا ہاتھ قطع نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ قبر جائے حفاظت نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص چوپائے پر اپنا سامان لاد کر اسے آگے روانہ کر دے جیسا کہ کر دیا کرتے ہیں اور کوئی شخص اس میں سے چوتھائی دینار کے بقدر چُرا لے تو قطع ید لازم ہے لیکن اگر مال کو چوپائے سمیت لے جائے تو قطع ید لازم نہیں ہے کیونکہ وہ محفوظ شئے اور جائے حفاظت دونوں کو لے گیا ہے۔

سونے اور چاندی کے برتنوں کا استعمال اگرچہ شرعاً ممنوع ہے مگر ان کی چوری پر قطع ید کی سزا ہے خواہ اس میں کوئی کھانے کی شئے ہو یا نہ ہو، لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسے برتن میں کھانے پینے کی اشیاء موجود ہوں اور ان کے سمیت اس برتن کو چُرا لے تو قطع ید کی سزا نہیں ہے اور اگر کھانے پینے کی اشیاء اس برتن میں سے گرا کر چرائے تو قطع ید کی سزا ہے۔

اگر گھر میں نقب لگانے میں دو آدمی شریک ہوں اور مال تنہا ایک اٹھائے تو اٹھانے والے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا دی جائے گی، نقب میں شریک شخص کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اور اگر نقب صرف ایک نے لگائی ہو اور دوسرے نے اکیلے مال اٹھایا ہو تو دونوں میں سے کسی کا بھی قطع ید نہیں کیا جائے گا، اور اسی قسم کی صورت کے بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف چور کا قطع ید نہیں ہوگا۔

اگر چور جائے حفاظت کے اندر جا کر مال کو ضائع کر دے تو وہ اس مال کا تاوان (قیمت) ادا کرے گا مگر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور چور کو قطع ید کی سزا دینے کے بعد اگر چُرایا ہوا مال موجود ہو تو وہ مالک کو واپس کر دیا جائیگا،

اور اگر قطع کی سزا پلنے کے بعد چور اسی مال کی دوبارہ جائے حفاظت سے چوری کر لے تو اس کا ہاتھ قطع ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایک ہی مال کی دو مرتبہ چوری پر قطع ید نہیں ہوگا۔ اور اگر چور نے چرائی ہوئی چیز کو صرف کر لیا تو اس کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا اور وہ چرائی ہوئی چیز کا تاوان (قیمت) بھی دے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ یہ اصول بیان فرماتے ہیں کہ اگر قطع ید کی سزا جاری ہوگئی ہے تو چور کو مسروقہ شئے کا ضامن نہیں بنایا جائے گا اور اگر ضامن بنا دیا گیا تو قطع ید کی سزا جاری نہیں ہوگی۔

چرائے ہوئے مال (مال مسروقہ) کو چور کو ہبہ کر دینے سے قطع ید ساقط نہیں ہوتا، لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ساقط ہو جاتا ہے۔ جس کا مال چرایا گیا ہو اس کے معاف کر دینے سے قطع ید کی سزا معاف نہیں ہوتی۔ چنانچہ مروی ہے کہ صفوان بن امیہ نے اپنی چادر کے چور کو معاف کر دیا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ

"اگر میں معاف کروں تو خدا مجھے معاف نہ کرے۔"

اور آپؐ نے قطع ید کا حکم دے دیا۔

روایت ہے کہ حضرت معاویہؓ کے سامنے کئی چور پیش کیے گئے جن کے آپؓ نے ہاتھ قطع فرمائے، جب آپ آخری چور کی جانب متوجہ ہوئے تو اس نے یہ اشعار پڑھے۔

یمینی امیر المؤمنین اعیذھا ۔ بعفوك ان تلقى نكالا يبينها

یدی کانت الحسناء لو تم سترھا ۔ ولا تقدم الحسناء عیبا یشینها

فلا خیر فی الدنیا وکانت خبیثة ۔ اذا ما شمال فارقتها یمینها

(ترجمہ) "اے امیر المومنین میں اپنے ہاتھ کو عذاب سے بچانے کے لیے آپ کی پناہ میں دیتا ہوں کاش میرا خوبصورت ہاتھ پردے ہی میں رہتا اور مجھ سے یہ جرم سرزد نہ ہوتا، میرے لیے دنیا بھلائی سے خالی اور بری ہو جائے گی جب میرا بایاں ہاتھ دائیں ہاتھ سے جدا ہو جائے گا۔"

حضرت معاویہؓ نے فرمایا کہ میں اب کیا کر سکتا ہوں جب کہ تیرے ساتھیوں کے بھی ہاتھ کاٹے جا چکے ہیں۔ اس پر اس چور کی ماں بولی، یہ آپ اپنے ان گناہوں میں شامل کر لیجیے، جن سے آپ اللہ سے توبہ کریں گے۔ یہ سن کر آپ نے اسے چھوڑ دیا، اور یہ پہلی حد ہے جسے اسلام میں ترک کیا گیا۔

قطع ید کی سزا میں مرد، عورت، آزاد و غلام، اور مسلم و کافر سب برابر ہیں، لیکن بہر حال بچہ اگر چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور مدہوش حالت مدہوشی میں چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، اور اس غلام کا قطع ید نہیں ہوگا جو اپنے مالک کے مال میں سے چوری کرے اور اس باپ کا قطع ید نہیں ہوگا جو اپنے بیٹے کے مال میں سے چوری کرے مگر امام داؤد فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو قطع ید کی سزا دی جائے گی۔

حدِ مے نوشی

ہر وہ خمر یا نبیذ جس کی زیادہ مقدار پینے سے یا کم مقدار پینے سے نشہ ہو جائے اس کا پینا حرام ہے اور پینے والے پر حد جاری ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ محض خمر پینے پر حد جاری ہوگی خواہ نشہ نہ ہوا ہو اور نبیذ پینے پر اس وقت تک حد نہیں ہے جب تک نشہ نہ ہو۔

مے نوشی کی حد یہ ہے کہ ہاتھوں اور کپڑے کے پلوں سے چالیس مرتبہ ماریں اور زبان سے برا بھلا کہیں، جیسا کہ حدیث میں منقول ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جس طرح دوسری حدود میں کوڑے لگائے جاتے ہیں اسی طرح اس میں بھی لگائے جائیں گے۔ بلکہ اگر مے نوش باز نہ آئے تو اسے اسی کوڑے تک لگائے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ شراب پینے والے کو چالیس کوڑے لگاتے تھے لیکن جب لوگوں کا شراب کی جانب میلان دیکھا تو آپؓ نے صحابہ کرام سے مشورہ فرمایا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میری رائے میں مے نوشی کی سزا میں کوڑے لگائے جانے چاہئیں، اس لیے کہ شراب پی کر آدمی مدہوش

ہو جاتا ہے اور جب مدہوش ہو جاتا ہے تو بکواس کرتا ہے اور بکواس میں افترا کرتا ہے جس کی سزا اسی کوڑے ہیں۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے مے نوشی پر اسی کوڑے سزا جاری فرمائی۔ اور آپ کے بعد ائمہ کا اسی پر عمل رہا۔ اور حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ کسی کے حد جاری ہونے سے مر جانے پر مجھے اتنا خیال نہیں ہوتا جتنا کہ شرابی کی حد سے مر جانے پر ہوتا ہے، اس لیے کہ شرابی کو اسّی کوڑے ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد لگانے شروع کیے، پس اگر چالیس تازیانوں سے شرابی مر جائے تو اس کا خون معاف ہے اور اگر اسّی کوڑے لگانے سے مر جائے تو میں اس کی جان کا ضامن ہوں۔ (یعنی خونبہا ادا کروں گا)۔

اس ضمان (تاوان) کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ یہ پوری دیت ہے کیونکہ حد لگانے میں نصّ سے تجاوز ہوا ہے دوسرا قول یہ ہے کہ نصف دیت ہے کیونکہ اس حد کی نصف پر تو نصّ موجود ہے اور اضافہ دوسرے نصف کا ہے۔

اگر کسی کو جبرًا شراب پلا دی جائے یا پینے والا شراب کی حرمت سے ناواقف ہو تو اس پر حد نہیں ہے اور اگر کوئی شخص پیاس کی شدت میں پی لے تو اس پر حَد جاری ہو گی کیونکہ شراب سے پیاس دُور نہیں ہوتی اور اگر کسی بیماری میں بطور دوا پیئے تو حد نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات اس سے شفا ہو جاتی ہے اگر کوئی شخص نبیذ کو جائز سمجھ کر پیئے تو اس پر حد تو جاری ہو گی مگر اس کی عَدالت (پارسائی) متاثر نہ ہو گی۔

نشہ میں مدہوش شخص پر اس وقت تک سزائے حد جاری نہیں ہو گی جب تک وہ خود نشہ آور خمر پینے کا اقرار نہ کرے یا دو گواہ یہ گواہی دے دیں کہ اس نے بالارادہ اپنی مرضی سے شراب پی ہے۔ ابو عبد اللہ زبیری فرماتے ہیں کہ میں محض نشہ پر حَد جاری کروں گا، مگر ان کی یہ رائے مناسب نہیں ہے اس لیے کہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ کسی شخص کو مے نوشی پر مجبور کر دیا جائے۔

اگر شراب بطور معصیت اور جان بوجھ کر پی ہے تو اس کے اعمال ہوش والے شخص کی طرح درست قرار دیئے جائیں گے اور اگر معصیت کے طور پر نہیں پی ہے

بلکہ اسے جبراً پلا دی گئی یا اسے علم نہیں تھا کہ یہ نشہ آور شئے ہے تو وہ مدہوش شخص کی طرح مرفوع القلم ہے (اور اس کے اعمال پر باز پُرس نہ ہو گی)۔

نشہ آور شئے (مُسکِر) کی کیفیت میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس حالت کو نشہ کی کیفیت متصور کیا جائے گا جب عقل زائل ہو جائے اور وہ آسمان و زمین اور ماں اور بیوی میں امتیاز نہ کر سکے۔ مسلک شافعیؒ کے فقہاء فرماتے ہیں کہ نشہ کی کیفیت اس وقت سمجھی جائے گی جب کہ مے نوش کی زبان لڑکھڑا جائے اس کی زبان سے ٹوٹے پھوٹے الفاظ نکلنے لگیں اور وہ الٹی سیدھی حرکتیں کرنے لگے اور جھومتا ہوا چلنے لگے۔ بہر حال جب بات کے سمجھنے اور سمجھانے میں فرق آجائے اور اٹھنے اور چلنے میں لڑکھڑاہٹ پیدا ہو جائے تو یہ نشہ کی کیفیت ہے۔

حد قذف اور لعان

قذف بالزنا (کسی پر زنا کی تہمت لگانے) کی حد اسّی کوڑے ہیں اور اس حد کے بارے میں نص بھی وارد ہے اور اجماع بھی ہے لہٰذا اس حد میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی اور چونکہ اس حد کا تعلق حق العباد سے ہے اس لیے بلا مطالبہ واجب نہیں ہوتی اور معاف کر دینے سے ساقط ہو جاتی ہے۔

اس حد کے لازم ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جس شخص پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہے اس میں پانچ شرائط موجود ہوں اور جس شخص نے تہمت لگائی ہے اس میں تین شرائط ہوں۔

جس شخص پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہو اس کی پانچ شرائط یہ ہیں۔

عاقل ہو، بالغ ہو، آزاد ہو، مسلمان ہو اور عفیف ہو (پاکدامن) ہو۔

تہمت لگانے والے کی تین شرائط یہ ہیں۔

عاقل ہو، بالغ ہو، اور آزاد ہو۔

بچہ اور مجنون کسی پر تہمت لگائے تو اس پر نہ سزائے حد جاری ہو گی اور نہ

سزائے تعزیر اور تہمت لگانے والا غلام ہو تو اس پر آزاد کی سزائے حد کی نصف یعنی چالیس کوڑوں کی سزا جاری ہوگی، کیونکہ غلامی کی وجہ سے وہ آزاد سے مرتبہ میں نصف ہے۔ کافر کو مسلمان کی طرح اور عورت کو مرد کی طرح حد قذف لگائی جائیگی۔

تہمت لگانے والا (قاذف) فاسق ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں اس کی گواہی ناقابل قبول بن جاتی ہے مگر توبہ کر لینے سے فسق (بدکاری) ختم ہو جاتا ہے اور شہادت دوبارہ قابل قبول ہو جاتی ہے خواہ توبہ حد جاری ہونے سے پہلے کرے یا حد جاری ہونے کے بعد کرے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر حد جاری ہونے سے پہلے توبہ ہو تو شہادت مقبول ہوگی ورنہ نہیں۔

لواطت اور جانوروں سے بدفعلی کی تہمت کی سزا بھی وہی ہے جو زنا کی تہمت کی ہے۔ جب کہ کفر اور سرقہ کا الزام لگانے والے پر حَدّ نہیں ہے البتہ اس دل آزاری پر سزائے تعزیر دی جائے گی۔

زنا کی تہمت صریح الفاظ سے ہوتی ہے جیسے یہ کہے۔ اے زانی، یا یہ کہے کہ تو نے زنا کیا ہے یا میں نے تجھے زنا کرتے دیکھا ہے۔ اور اگر یہ کہے کہ اے فاجر، اے فاسق، اے لوطی، تو چونکہ ان الفاظ میں احتمال ہے تو ان پر حَدّ جب ہی لازم ہوگی جب تہمت کی نیت بھی ہو۔ اور اگر کہے۔ اے عَاہِر۔ تو مسلک شافعیؒ کے بعض فقہاء کے نزدیک یہ لفظ محتمل ہونے کی وجہ سے کنایہ ہے اور بعض دیگر فقہائے مسلک کے نزدیک یہ لفظ صریح ہے کیونکہ فرمان نبوتؐ ہے۔

الولد للفراش وللعاهر الحجر۔

"بچہ صاحب فراش کا ہے اور زانی کے لیے پتھر ہیں"

امام مالکؒ کے نزدیک بطور تعریض استعمال کیے گئے قذف کے الفاظ بھی حَدّ کے واجب ہونے میں صریح الفاظ کی طرح ہیں۔ تعریض کی صورت یہ ہے کہ غصہ اور لعن طعن کے وقت کہے کہ میں نے زنا نہیں کیا، جس کا مطلب وہ یہ لیتا ہے کہ تو

میں حد اسی وقت ہے جب تعریض کرنے والا اقرار کرے کہ اس کا ارادہ تہمت ہی کا تھا۔

اگر تہمت لگانے والا کسی کو یہ کہے کہ اے دو زانیوں کے بیٹے، تو یہ درحقیقت اس پر تہمت نہیں ہے بلکہ اس کے والدین پر ہے لہٰذا وہ دونوں یا ان میں سے ایک قاذف کی سزا کا مطالبہ کریں گے اور اگر دونوں مر چکے ہوں تو یہ حق ان کی اولاد کو بطور میراث ملے گا، مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ حق میراث میں منتقل نہیں ہوگا۔

اگر مقذوف (جسے تہمت لگائی گئی ہے) کچھ رقم کے بدلے قاذف سے صلح کرنا چاہے تو یہ جائز نہیں ہے اور اگر کوئی شخص اپنے باپ کو تہمت لگائے تو اسے حد لگائی جائے گی اور اگر باپ بیٹے پر تہمت لگائے تو حد نہیں لگائی جائیگی۔

اگر قاذف (تہمت لگانے والے) پر حد قذف جاری ہونے سے پہلے فی الواقع مقذوف نے زنا کا ارتکاب کر لیا تو قاذف کی حد ساقط نہیں ہوگی، لیکن امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ساقط ہو جائے گی۔

شوہر بیوی پر زنا کی تہمت لگائے تو شوہر پر حد جاری ہوگی لیکن شوہر عورت سے لعان کرے تو حد جاری نہیں ہوگی۔ لعان کی صورت یہ ہے کہ جامع مسجد میں منبر پر یا اس کے قریب کھڑے ہو کر کم از کم چار شاہدوں کے سامنے کہے کہ میں خدا کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں نے جو اپنی بیوی پر فلاں سے زنا کرنے کی تہمت لگائی ہے میں اس میں سچا ہوں اور یہ بچہ میرا نہیں ہے بلکہ زنا کی اولاد ہے، اور ان الفاظ سے اس کا مقصود اس بچے کا انکار کرنا ہو، تو وہ یہ الفاظ چار مرتبہ کہہ کر پانچویں مرتبہ کہے کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں اسے فلاں کے ساتھ زنا سے متہم کرنے میں جھوٹا ہوں، اور یہ بچہ زنا کی پیدائش ہے میرا نہیں ہے۔

اس کے بعد لعان مکمل ہو جائے گا اور اس سے حد قذف ساقط ہو جائیگی۔

استرجعوا وابکوا علی دینکم ۔ واصطبروا فالاجر للصابر

جار علی الدین ابو یوسف ۔ بقتله المومن بالکافر

(ترجمہ) "اے مسلمان کو کافر کے بدلے میں قتل کرنے والے تو نے ظلم کیا ہے اور منصف عادل ظالم کی طرح نہیں ہوتا۔ بغداد اور اس کے اطراف میں جس قدر علماء اور شاعر ہیں وہ سب انا للہ پڑھیں، اپنے دین پر روئیں اور صبر کریں کہ صبر پر اجر ملتا ہے۔ کیونکہ ابو یوسفؒ نے مومن کو کافر کے بدلے میں قتل کا حکم دے کر ظلم کیا ہے۔"

اس پر قاضی ابو یوسفؒ ہارون الرشید کے پاس گئے اور واقعہ بیان کیا، ہارون الرشید نے مشورہ دیا کہ کوئی مناسب تدبیر کیجئے تاکہ فتنہ نہ ہو۔ امام ابو یوسفؒ نے اصحاب دم (خون کے ورثاء) سے مقتول کے ذمی ہونے کا ثبوت طلب کیا جو وہ نہ پیش کر سکے اس پر آپ نے قصاص ساقط کر دیا۔ مصلحت کے وقت ایسا طریقہ اختیار کرنا درست ہے۔

غلام کے بدلے غلام کو قتل کیا جائے گا اگرچہ قاتل غلام کی قیمت زیادہ ہو مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر غلام قاتل کی قیمت غلام مقتول سے زیادہ ہو تو قصاص نہیں لیا جائے گا۔ مختلف مذاہب کے کافر ایک دوسرے کے قصاص میں قتل کیے جائیں گے۔ اسی طرح مرد کو عورت کے بدلے اور عورت کو مرد کے بدلے اور بڑے کو بچے کے بدلے قتل کیا جائے گا، لیکن بچے اور مجنون پر قصاص نہیں ہے۔ باپ سے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا مگر بیٹے سے باپ کا اور بھائی سے بھائی کا قصاص لیا جائے گا۔

دیت کے احکام

قتل خطا یہ ہے کہ بلا ارادہ قتل سرزد ہو جائے اور اس قتل میں قصاص نہیں ہے، مثلاً دیوار گرادی اور اس کے نیچے کوئی آدمی دب کر مر گیا، کنواں کھودا اس میں کوئی گر کر مر گیا، چھجا نکالا اور وہ کسی پر آپڑا، یا سواری قابو سے نکل گئی اور ...

اور اس قتل پر دیت لازم آتی ہے قصاص لازم نہیں آتا۔ اور یہ دیت قاتل کے خاندان (عاقلہ) کو قتل کے وقت سے تین سال تک بالاقساط ادا کرنی ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دیت کی اقساط کی ادائیگی حاکم کے دیت کا حکم جاری کرنے کے وقت سے شروع ہوگی۔ عاقلہ (خاندان) سے مراد باپ اور بیٹوں کو چھوڑ کر سارے عصبات ہیں، اس لیے باپ دادا اوپر تک اور بیٹا اور پوتا نیچے تک اس بار کو نہیں اٹھائیں گے۔ مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باپ دادا اور بیٹا اور پوتا دیت کی ادائیگی کے سلسلے میں عاقلہ میں داخل ہیں، خود قاتل عاقلہ میں شریک نہیں ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک قاتل خود بھی عاقلہ میں شریک ہے۔

عاقلہ کا ہر دولت مند فرد دیت کا نصف دینار سالانہ یا اتنی قیمت کے اونٹ ادا کرے گا اور متوسط شخص چوتھائی دینار یا اس قیمت کے بقدر اونٹ دے گا، مگر عاقلہ کے تنگدست فرد کے ذمے کچھ عائد نہیں ہوگا۔ لیکن جو تنگدست شخص بعد میں دولت مند ہو جائے وہ دیت کی ادائیگی کے اس بار میں شریک ہو جائے گا، اسی طرح جو دولتمند تنگدست ہو جائے اس سے یہ بار ساقط ہو جائے گا۔

آزاد مسلمان کی دیت سونے کے لحاظ ایک ہزار کھرے اور مروج دینار ہیں اور چاندی کے اعتبار سے بارہ ہزار درہم ہیں، امام ابوحنیفہؒ نے دس ہزار درہم فرمائے ہیں اور اونٹوں کے لحاظ سے پانچ قسموں کے سو اونٹ ہیں یعنی بیس بنت مخاض، بیس بنت لبون، بیس ابن لبون، بیس حقہ اور بیس جذعہ[1]۔ ویسے اصولاً دیت اونٹوں ہی کے لحاظ سے ہے اور سونے وغیرہ کے لحاظ سے اسی کا بدل ہے۔

عورت کی جان کی دیت بھی اور اس کے اعضاء کی دیت بھی مرد کی دیت کا نصف ہے۔

---

[1] یہ اونٹوں کے بلحاظ عمر نام ہیں۔ بنت مخاض، دو سالہ اونٹنی، بنت لبون تین سالہ اونٹنی، ابن لبون تین سالہ اونٹ، حقہ چار سالہ اونٹ، اور جذعہ پانچ سالہ اونٹ کو کہتے ہیں۔ (م۔ ص۔ صدیقی)

یہودی اور نصرانی کی دیت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کی دیت مسلمان کی دیت کے برابر ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ان کی دیت مسلمان کی دیت کا تہائی ہے اور مجوسی کی دیت مسلمان کی دیت کے دسویں حصے کی دو تہائی یعنی آٹھ سو درہم ہیں اور غلام کی دیت امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قیمت ہے جہاں تک بھی پہنچے۔ اور خواہ آزاد کی دیت سے بھی بڑھ جائے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کی دیت آزاد کی دیت سے دس درہم کم رکھی جائے۔

عمد مشابہ خطاء

عمد مشابہ خطا یہ ہے کہ عمداً فعل سے بلا قصد قتل سرزد ہو مثلاً کسی کو ایسی لکڑی سے یا پتھر سے مارے کہ جس سے بچ جانے اور مرنے دونوں کا احتمال ہو اور وہ اس سے مر جائے۔ یا جیسے استاد شاگرد کو دستور کے مطابق مارے یا سلطان کسی قصور پر تعزیر کرے اور اس سے جان جاتی رہے تو اس طرح کے قتل میں قصاص نہیں ہے۔ اور عاقلہ پر دیت مغلظہ (شدیدہ) لازم آئے گی۔ سونے چاندی میں یہ شدت اس طرح برتی جائے گی کہ اس پر ایک تہائی کا اور اضافہ کر دیا جائے گا اور اونٹوں کی صورت میں دیت کی شدت اس طرح ہو گی کہ تین قسم کے اونٹ لیے جائیں گے۔ یعنی تیس حقہ، تیس جذعہ اور چالیس گابھن اونٹنیاں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

> "غلام کی دیت، قتل عمد کی دیت، صلح کی صورت میں طے ہونے والی دیت اور قاتل کے اعتراف (جرم) کی صورت میں عائد ہونے والی دیت عاقلہ کے ذمے نہیں ہے"

محض خطائً قتل اگر حرم کی حدود کے اندر ہو یا حرام مہینوں میں ہو یا ذی رحم کا قتل ہو تو اس کی دیت مغلظہ ہے، اور نیز عمد محض قصاص کے معاف ہو جانے کی صورت میں دیت مغلظہ عائد ہوتی ہے جو قاتل کے مال سے علی الفور وصول کی جائے گی

اجتماعی قتل

اگر چند لوگ مل کر ایک شخص کو قتل کریں اور قصاص سب پر واجب ہو تو دیت سب کے ذمے ایک ہو گی، خواہ قاتل زیادہ ہوں یا کم۔ ولی دم ان میں سے جس کو چاہے معاف کر دے اور باقی سے قصاص لے سکتا ہے اور اگر سب کو معاف کر دے تو سب کے ذمے ایک ہی دیت ہو گی جس کی سب کو قسطیں ادا کرنی ہوں گی۔

اگر ان قاتلوں میں سے ایک نے مقتول کو ذبح کیا ہو، ایک نے زخمی کیا ہو اور ایک نے پچھاڑا ہو تو جان کا قصاص ذبح کرنے والے پر ہو گا اور زخمی کرنے والے اور پچھاڑنے والے پر جان کے تلف ہو جانے کے لحاظ سے نہیں بلکہ زخموں کے لحاظ سے قصاص ہو گا۔ اگر ایک ہی شخص نے کئی آدمیوں کو قتل کیا ہو تو اسے سب سے پہلے مقتول کے قصاص میں قتل کیا جائے گا اور دوسرے مقتولوں کے ورثاء کو اس کے مال میں سے دیتیں ملیں گی۔ مگر امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اُسے سب کے قصاص میں قتل کیا جائے گا اور کسی کے لیے دیت نہ ہو گی۔ اور اگر اس نے سب کو ایک ساتھ قتل کیا ہو تو قرعہ ڈالا جائے جس کے نام کا قرعہ نکلے اس کے قصاص میں قتل کیا جائے۔ اور اگر سب مقتولوں کے اولیاء رضامند ہو کر قصاص کا کسی ایک مقتول کے ولی کو دے دیں تو اس کے عوض قتل کیا جائے اور دوسروں کے لیے اس کے مال میں دیتیں واجب ہوں گی۔

اگر کوئی مسلمان حاکم کسی شخص کو قتل کا حکم دے تو حاکم اور محکوم دونوں پر قصاص لازم آئے گا اور اگر حاکم مسلمان نہ ہو تو قصاص صرف محکوم پر ہے حاکم پر نہیں ہے۔ اور اگر کسی کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے تو مجبور کرنے والے پر قصاص ہے اور مجبور قاتل کے بارے میں دو نوں آراء ہیں کہ قصاص ہے اور یہ کہ قصاص نہیں ہے۔

اعضائے جسم کا قصاص

ہر انسانی جسم کا وہ عضو جسے جوڑ پر سے قطع کیا جائے اس میں قصاص ہے۔ ہاتھ کا قصاص ہاتھ، پیر کا پیر، انگلی کی انگلی، اور پور کا پور ہے۔ اور دانت کا قصاص

اسی کے مثل دانت ہے۔ اس لیے قصاص میں بائیں دانت کے عوض دایاں، اور اور نیچے کے بدلے اوپر کا اور دانت کے بدلے میں ڈاڑھ کا قصاص نہ لیا جائے اور جس شخص کے دانت گر چکے ہوں، اس کے دانت کے عوض میں اس شخص کے دانت کا قصاص نہ لیا جائے جس کا ابھی کوئی دانت نہیں گرا ہے اور شل (مفلوج) ہاتھ کے عوض تندرست ہاتھ کا قصاص نہیں ہوگا، اسی طرح وہ زبان جس میں گویائی کی قوت نہ ہو اس کے بدلے گویا زبان کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ البتہ صنعت دکتابت کا فن جاننے والا ہاتھ اس ہاتھ کے بدلے میں قطع ہوگا جو صنعت وکتابت سے ناآشنا ہو۔

اعضاء کے قصاص میں آنکھ کے بدلے آنکھ لی جائے گی اور بھینگی اور چوندھی آنکھ کا قصاص اچھی اور صحت مند آنکھ سے لیا جائے گا۔ لیکن غیر متحرک آنکھ اور مفلوج ہاتھ کے عوض اس کا مثل قصاص ہوگا اور غیر شامہ ناک کے عوض صحت مند ناک سے قصاص لیا جائے گا، اسی طرح بہرے کان کا قصاص سننے والے کان سے لیا جائے گا۔ مگر امام مالکؒ کے نزدیک اس میں قصاص نہیں ہے۔

عجمی کے بدلے عربی سے اور کم تر آدمی کے بدلے معزز آدمی سے قصاص لیا جائے گا۔

اعضاء کا قصاص معاف کر کے اگر دیت لی جائے تو دونوں ہاتھوں کی دیت انسان کی کامل دیت کے مساوی ہوگی، ایک ہاتھ کی نصف اور ہر انگلی کی دیت، دیت کاملہ کے دسویں حصے کے بقدر ہوگی۔ یعنی انگلیوں کے ہر پور کے بدلے میں ۳⅓ اونٹ اور انگوٹھے کے پور کے پانچ اونٹ ہیں۔ پیروں کی دیت ہاتھوں کی طرح ہے مگر پیروں کے ہر پور کی دیت، پانچ اونٹ ہیں۔

دونوں آنکھوں کی دیت، دیت کاملہ ہے اور ایک آنکھ کی دیت نصف ہے اور کانے اور غیر کانے کی آنکھ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مگر امام مالکؒ کے نزدیک کانے کی آنکھ کی پوری دیت ہے۔ چاروں پپوٹوں کی پوری دیت اور ہر ایک

پلک کی چوتھائی دیت ہے۔

ناک کی دیت، دیت کاملہ ہے، دونوں کانوں کی ایک دیت ہے اور ایک کان کی نصف ہے زبان کی پوری دیت اور دونوں ہونٹوں کی چوتھائی دیت ہے۔ اور ہر دانت کی دیت پانچ اونٹ ہیں اور اس میں دانت کو ڈاڑھ پر اور سامنے کے دانت کو پچھلے دانت پر کوئی ترجیح نہیں ہے۔

سماعت جاتے رہنے پر ایک دیت ہے اور اگر کان کاٹنے سے سماعت بھی جاتی رہے تو دو دیتیں لازم ہیں، اسی طرح اگر ناک کاٹنے سے قوت شامہ بھی جاتی رہے تو دو دیتیں لازم آئیں گی۔ گویائی کے چلے جانے پر ایک دیت ہے اور اگر زبان کاٹنے سے گویائی جاتی رہی تو بھی ایک ہی دیت لازم ہے۔

عقل زائل ہو جانے پر پوری دیت اور ذکر (عضو مخصوص) کاٹ دینے پر پوری دیت ہے۔ خصی اور عنین (نامرد) کے اعضائے مخصوصہ دیت کے معاملے میں دوسرے مردوں کے اعضاء کے مساوی ہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خصی اور عنین کے ذکر کے قطع کیے جانے پر حکومت ہے۔ (مطلب یہ ہے کہ کوئی عادل شخص اس کے معاوضہ کا فیصلہ کرے گا۔) انثیین میں بھی دیت ہے اور ان میں سے ایک کی نصف دیت ہے۔ عورت کے دونوں پستانوں کی دیت وہ ہے جو عورت کی ہے اور ایک پستان کی دیت عورت کی دیت کا نصف ہے اور مرد کے پستانوں کے قطع کیے جانے پر حکومت ہے۔ اور ایک رائے یہ ہے کہ دیت ہے۔

سر کے زخم اور ان کی دیت

سر کے زخموں کی کئی قسمیں ہیں۔

۱۔ خارصہ: جو زخم کھال پر آئے۔ اس زخم کی نہ دیت ہے اور نہ قصاص۔ بلکہ بذریعہ حکومت فیصلہ ہوگا۔

۲۔ دامیہ: جو زخم جلد پر آئے اور خون نکل آئے۔ اس کا فیصلہ بھی بذریعہ حکومت ہوگا۔

۳۔ دَامِعَۃ: جس زخم میں کھال کٹ کر خون نکل آئے۔ اس کا فیصلہ بھی بذریعہ حکومت ہو گا۔

۴۔ مُتَلَاحِمَۃ: جو زخم کاٹ کر گوشت تک پہنچ جائے، اس میں بھی حکومت ہے۔

۵۔ بَاضِعَۃ: جو جلد کو قطع کر کے گوشت بھی کاٹ دے اس میں بھی حکومت ہے۔

۶۔ سِمْحَاق: جو جلد کاٹنے کے بعد پورا گوشت کاٹ دے اور ہڈی کے اوپر کا باریک پردہ رہ جائے اس زخم میں بھی حکومت ہے اور حکومت کے ذریعے ملنے پانے والا ان زخموں کا تاوان اسی مذکورہ ترتیب سے زیادہ ہوتا جائے گا۔

۷۔ مُوضِحَۃ: یہ وہ زخم ہے جو جلد، گوشت اور باریک پردے کو کاٹ کر ہڈی ظاہر کر دے۔ اس زخم میں قصاص ہو گا۔ اور اگر معاف کر دے تو پانچ اونٹ دیت ہے۔

۸۔ ہَاشِمَۃ: جو گوشت کھول کر سر کی ہڈی بھی توڑ دے اور اس کی دیت دس اونٹ ہیں۔

اگر زخمی ہڈی کی چوٹ کا قصاص لینا چاہے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہے البتہ مُوضِحَۃ کا قصاص لے سکتا ہے اور اس صورت میں ہڈی کی چوٹ کی دیت پانچ اونٹ ہو گی۔ امام مالکؒ کے نزدیک ہڈی کی چوٹ میں حکومت ہے۔

۹۔ مُنَقِّلَۃ: یہ وہ زخم ہے جو گوشت کو پھاڑ کر اور ہڈی کو توڑ کر ہڈی کو اپنی جگہ سے ہٹا دے جس سے اس ہڈی کو دوبارہ اپنی جگہ پر لانا پڑے۔ اس زخم کی دیت پندرہ اونٹ ہیں۔ اور اگر اس میں مُوضِحَہ زخم کا قصاص لے لیا تو ہڈی کی چوٹ اور اس کے سرک جانے کی دیت دس اونٹ ہوں گے۔

۱۰۔ مَامُومَۃ یا دَامِغَۃ: جو زخم دماغ تک پہنچ جائے اور اس میں تہائی دیت ہے۔

جسم کے دیگر حصوں پر آنے والے زخم

جسم کے دیگر حصوں پر آنے والے زخموں میں صرف جَائِفَہ پر دیت ہے۔

جَائِفَہ وہ زخم ہے جو جَوف (پیٹ) کے اندر تک پہنچ جائے اور اس میں ایک

تہائی دیت ہے۔ جسم کے اور زخموں میں سوائے مُوضحہ (جس میں ہڈی ظاہر ہو جائے) کے قصاص نہیں ہے بلکہ حکومت ہے۔

اگر کسی کے ہاتھ اور پیر کاٹ دیئے جائیں اور وہ مندمل ہو جائیں تو ان کی دیتیں لازم ہیں خواہ وہ جان کی دیت سے کئی گنا بڑھ جائیں لیکن اگر زخموں کے مندمل ہونے سے پہلے ہی زخمی مر جائے تو ایک جان کی دیت (دینی) ہو گی اور اس صورت میں ہاتھ اور پیر کی جدا جدا دیت ساقط ہو جائے گی۔ اگر کچھ زخم مندمل ہونے کے بعد مر جائے تو غیر مندمل زخموں میں جان کی دیت مع ہاتھ پیر کی دیت کے ادا کرنی ہو گی۔

گونگی زبان، مفلوج ہاتھ اور غیر متحرک آنکھ اگر مندمل ہو جائیں تو ان میں حکومت (معاوضہ کے بارے میں حاکم کا فیصلہ) ہے، یعنی حاکم زخمی کی قیمت کا اس طرح اندازہ کرے گا کہ اگر وہ غلام ہوتا تو کیا قیمت ہوتی اور زخمی ہونے کے بعد کیا قیمت ہوتی، زخمی ہونے سے اس کی قیمت میں جو کمی آسکتی ہے وہی اس کی دیت ہے۔

اگر کسی نے عورت کے پیٹ پر ضرب لگائی، اور اس کا مردہ بچہ ساقط ہو گیا جو اگر آزاد ہو تو اس کی دیت ایک غلام یا باندی ہے جو زخم لگانے والے کے عاقلہ ادا کریں گے اور اگر بچہ مملوک ہو تو ماں کی قیمت کا دسواں حصہ لازم ہے اور اس میں (یعنی اس مملوک بچے کے معاملہ میں) مذکر اور مؤنث کا کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر جنین روتا ہوا ساقط ہو (اور پھر مر جائے) تو اس میں پوری دیت ہے اور جنین کے مذکر یا مؤنث ہونے کا بھی فرق ہو گا۔

ہر اس جان کے قاتل پر جس کی دیت مضمون ہو کفارہ ہونا ہے۔ خواہ اس نے عمداً قتل کیا ہو یا خطاءً کیا ہو۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطاءً قتل کرنے والے پر کفارہ ہے عمداً قتل کرنے والے پر نہیں ہے۔

کفارہ [illegible] یہ ہے کہ ایک ایسا مومن غلام آزاد کرے جس میں کام ہیں

حارج ہونے والا عیب نہ ہو اگر غلام میسر نہ ہو تو دو ماہ متواتر روزے رکھے اور اگر روزے رکھنے سے بھی عاجز ہو تو ایک رائے کے مطابق ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے۔

اگر کوئی قوم دوسری قوم پر قتل کا دعویٰ کرے اور اس کے دعویٰ میں لوث ہو تو اس لوث کی بنا پر مدعی کا قول معتبر ہوگا اور لوث کا مطلب یہ ہے کہ بظاہر مدعی کا دعویٰ دل کو سچا معلوم ہوتا ہو اگر مدعی پچاس قسمیں کھائے تو اس کے لیے دیت کا حکم دیا جائے، قصاص کا نہیں، اور اگر مدعی قسموں سے انکار کرے تو مدعی علیہ پچاس قسمیں کھا کر بری ہو جائے گا۔

جان کا یا جسم کے کسی عضو کے قصاص کا فیصلہ ہو جانے کے بعد ولی خود بغیر سلطان کی اجازت کے یہ قصاص لینے کا مجاز نہیں ہے۔ چنانچہ عضو کے قصاص میں سلطان اس وقت تک اس کو قصاص لینے کی اجازت نہیں دے گا جب تک اس کے سوا کوئی اور شخص یہ قصاص لینے کا کام کرنے کو تیار نہ ہو اور اس کی اجرت اس کے ذمے ہوگی جس کے لیے قصاص لیا گیا اور اس کے ذمے نہیں ہوگی جس سے قصاص لیا گیا۔

لیکن اگر جان کا قصاص ہو تو سلطان خود ولی دم کو قصاص لینے کی اجازت دے سکتا ہے بشرطیکہ قصاص لینے والا مضبوط دل کا مالک ہو ورنہ سلطان خود تیز تلوار سے قصاص لے۔ اگر ولی جان کا قصاص یا عضو کا قصاص سلطان کی اجازت کے بغیر خود لے لے اور اس میں کسی زیادتی کا مرتکب ہو تو سلطان اس کو از خود قصاص لینے پر تعزیر کرے گا، مگر قصاص لے کر اس نے اپنا حق لیا ہے اس لیے اس ضمن میں اس پر کچھ عائد نہیں ہے۔

جن گناہوں پر شریعت نے حدود مقرر نہیں کی ہیں، ان پر تادیبی سزا دینے کو تعزیر کہتے ہیں، اور اس کا حکم گناہ اور مرتکب گناہ کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ تعزیر اس بات میں حدود کے موافق ہے کہ تعزیر اصلاح کے لیے تادیب

اور زجر ہے جو گناہ کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہے۔ اور تین امور میں تعزیر حدود سے مختلف ہے۔ پہلی بات یہ کہ باوقار اور معزز لوگوں کو عام بازاری لوگوں سے کم سرزنش کی جاتی ہے۔ چنانچہ ارشاد نبوت[1] ہے۔

"باوقار لوگوں کی لغزشوں سے درگزر کیا کرو۔"

لہٰذا تادیب میں فرق مراتب کا ضرور لحاظ رکھا جائے اگرچہ مقررہ حدود میں سب مساوی ہیں، پس بڑے مرتبے کے شخص کی تعزیر یہ ہے کہ اس سے اعراض کیا جائے، اس سے کم رتبہ کی یہ ہے کہ اس سے بے رُخی برتی جائے اور اس سے بھی کم رتبہ شخص کی یہ ہے کہ اس کو جھڑکا جائے اور بُرا بھلا کہا جائے، جس میں تہمت اندازی اور گالی نہ ہو اور اس سے بھی کم مرتبہ شخص ہو تو اسے قید کی سزا دی جائے اور قید جرائم کے لحاظ سے ہونی چاہیے۔ لہٰذا کسی شخص کو زیادہ سزائے قید دی جائے اور کسی کو کم دی جائے۔ مسلک شافعیؒ کے فقہاء میں سے ابو عبداللہ زبیری نے قید کی غایت تفتیش اور برأت کے لیے ایک ماہ اور تادیبی سزا کے لیے چھ ماہ مقرر کیے ہیں۔ اس سے بھی کم رتبہ شخص کو جس کے جرائم متعدی اور ضرر رساں ہوں تو ان کو نکال لینے اور جلا وطن کرنے کی سزا دی جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک اس جلا وطنی کی سزا ایک سال سے کم ہونی چاہیے خواہ ایک ہی دن کم ہو تاکہ زنا کی تعزیر میں دی جانے والی ایک سال کی سزا، شہر بدری سے کم رہے۔ لیکن امام مالکؒ کے ظاہری مسلک کے مطابق یہ سزا ایک سال سے بھی زیادہ ہو سکتی ہے۔ اور اس سے کم مرتبہ مجرمین کی سزا ضَرب ہے اور ضرب و توہین میں بھی مراتب جرائم کے لحاظ سے کمی بیشی کی جائے۔ بہرحال تعزیراً ضرب لگانے کی مقدار میں اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد کی زیادہ سے زیادہ تعزیری ضرب انتالیس[2] کوڑے ہیں۔ تاکہ یہ سزا مے نوشی کی حد چالیس کوڑوں سے کم رہے، بہرحال تعزیری سزائیں آزاد کو چالیس اور غلام کو بیس کوڑے نہ لگائے جائیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد ہو یا غلام، زیادہ سے زیادہ تعزیر انتالیس[3]

کوڑے ہیں، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کم از کم تعزیری سزا پچھتر کوڑے ہیں، امام مالکؒ کے نزدیک زیادہ کی مقدار متعین نہیں ہے اور بڑی سے بڑی حد سے تجاوز درست ہے۔

ابو عبداللہ زبیری فرماتے ہیں کہ ہر جرم کی تعزیر اس کی شرعی حد سے مستنبط ہے لہٰذا اگر زنا کے متعلق تعزیر ہو تو اس کے حالات کا اعتبار کیا جائے اور حد زنا سے پانچ کوڑے کم سزا رکھی جائے مثلاً اگر مرد و زن کو اس حال میں پایا جائے کہ مرد کا عضو شرمگاہ میں داخل ہونے کو ہے تو تعزیر کا انتہائی درجہ یعنی پچھتر کوڑے مارے جائیں گے اور اگر مرد و زن ایک ہی لباس میں بغیر کسی حائل کے ایک دوسرے سے لپٹے ہوئے ہوں، اور جماع کی کوشش نہ کر رہے ہوں تو ان کو ساٹھ کوڑے مارے جائیں اور باہم لپٹے ہوئے نہ ہوں تو چالیس کوڑے مارے جائیں اور اگر تنہائی کی جگہ میں اپنے اپنے لباس میں ہوں تو تیس کوڑے لگائے جائیں، اور راستے میں باہم ہم کلام ہوں تو بیس کوڑے مارے جائیں اور مرد کو عورت کے پیچھے جاتا دیکھیں اور اس سے زیادہ کچھ معلوم نہ ہو تو تحقیق کی جائے، اور آپس میں بغیر گفتگو کے اشارے کریں تو انہیں دس کوڑے لگائے جائیں۔

چوری میں بھی یہی صورت ہے کہ اگر جرم کی نوعیت قطع ید سے کم کی ہو، مثلاً چور نے غیر محفوظ جگہ سے نصاب کے بقدر مال کی چوری کی ہو تو اسے پچھتر کوڑے لگائے جائیں اور اگر غیر محفوظ جگہ سے نصاب سے کم مقدار کے مال کی چوری کرے تو پچاس کوڑے لگائے جائیں، اور اگر چور جائے حفاظت ہی کے اندر مال اکٹھا کرلے مگر چھوڑ کر چلا جائے تو اسے چالیس کوڑے لگائے جائیں گے۔

اور اگر چور نقب لگا کر اندر چلا جائے مگر کچھ نہ چرائے تو اسے تیس کوڑے مارے جائیں، اور اندر نہ جائے تو بیس کوڑے مارے جائیں، اور اگر ابھی نقب لگا رہا ہو یا دروازہ کھول رہا ہو مگر اس کی یہ کارروائی مکمل نہ ہوئی ہو تو دس کوڑے لگائے جائیں، اور اگر چور اس حالت میں پکڑا جائے کہ اس کے ہاتھ میں آلۂ نقب ہو یا وہ مال لینے کی تاک

میں ہو تو اس کی تفتیش کی جائے گی۔

ان دونوں جرائم کے علاوہ دیگر جرائم کی بھی تعزیری سزائیں اسی طرح (بلحاظ جرم) جاری ہوں گی۔

مندرجہ بالا ترتیب اگرچہ بظاہر مستحسن ہے مگر اس کی کوئی دلیل شرعی موجود نہیں ہے۔ اور یہ حد اور تعزیر میں فرق کی پہلی وجہ تھی۔

دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ حد کو معاف کر دینا درست نہیں ہے اور نہ اس میں کوئی سفارش روا ہے، لیکن تعزیری سزا میں سفارش اور معاف کر دینا دونوں درست ہیں، چنانچہ اگر سزائے تعزیر کا تعلق حقوق سلطنت سے ہو اور کسی شخصی حق سے متعلق نہ ہو تو حاکم با اختیار ہے کہ وہ تعزیری سزا جاری کرے یا معاف کر دے اور اس میں معافی کے طلبگار کی سفارش بھی جائز ہے۔ فرمان نبوت ہے

"تم میرے پاس سفارش کرو، پھر خدا اپنے نبی کریم کی زبان سے جو فیصلہ چاہے گا کرا دے گا"

اور اگر سزائے تعزیر سے شخصی حق بھی متعلق ہو، جیسے کسی نے کسی کو برا بھلا کہا اور گالی دی یا مارنے کے لیے حملہ کیا، تو اس میں ایک تو اس شخص کا حق ہے جسے گالی دی گئی ہے اور مارا گیا ہے اور حکومت کا حق اصلاح اور تہذیب کا ہے۔ اس صورت میں حاکم اس شخص (مشتوم یا مضروب) کا حق معاف نہیں کر سکتا بلکہ اس پر اس کا حق دلانا لازم ہے۔ اگر یہ شخص خود ہی معاف کر دے تو پھر حاکم حق سلطنت کو معاف کر سکتا ہے یا اگر مناسب سمجھے تو سزا بھی دے سکتا ہے۔ اور اگر حاکم کے پاس مرافعہ لے جانے سے پہلے ہی دونوں صلح کر لیں اور صاحب حق اپنا حق معاف کر دے تو شخصی حق (حق عبد) تو ساقط ہو ہی گیا البتہ حق سلطنت کے سقوط میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو عبداللہ زبیری کی رائے یہ ہے کہ حق سلطنت بھی ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ حد قذف زیادہ شدید ہے اور وہ بھی معافی سے ساقط ہو جاتی ہے تو تعزیری سزا کا حق تو [redacted] ساقط ہونا چاہیے۔

اور دوسری رائے جو زیادہ بہتر ہے یہ ہے کہ حاکم مرافعہ سے پہلے صلح ہو جانے کی صورت میں بھی اسی طرح تعزیر کا مجاز ہے جس طرح مرافعہ کے بعد معافی کی صورت میں مجاز ہے۔ مقصد یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں حدّ قذف کے برعکس ہو جائیں، اس لیے کہ اصلاح حقوق عامہ میں سے ہے۔

اگر باپ بیٹے آپس میں گالی گلوچ اور مار پیٹ کریں تو باپ سے بیٹے کی جانب سے لازم آنے والی تعزیر ساقط ہے البتہ حق سلطنت کی جانب سے لازم آنے والی تعزیر واجب ہے، اس کو حاکم معاف بھی کر سکتا ہے۔ اور بیٹے کی تعزیر باپ کے اور سلطنت کے حق میں مشترک ہے لہٰذا باپ اگر تعزیر کا مطالبہ کرے تو حاکم تنہا معاف کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ حد اور تعزیر کے درمیان فرق کی یہ دوسری وجہ ہے۔

تیسری وجہ فرق کی یہ ہے کہ حد کے نتیجے میں ہونے والا نقصان رائگاں ہوتا ہے جب کہ تعزیر کے نتیجے میں ہونے والے نقصان کی تلافی کی جاتی ہے چنانچہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے کسی عورت کو دھمکایا، اس کا مارے خوف کے حمل ساقط ہو گیا، اور مردہ بچہ پیدا ہوا، آپؓ نے حضرت علی رضؓ سے مشورہ فرمایا اور اس کے جنین (بچے) کی دیت ادا فرمائی۔

دیتِ تعزیر کی ادائیگی کے بارے میں اختلاف ہے، ایک رائے یہ ہے کہ حاکم کے عاقلہ کے ذمے ہے اور دوسری رائے یہ ہے کہ بیت المال کے ذمے ہے۔ اور اگر دیت عاقلہ کے ذمے مانی جائے تو کفارہ خود حاکم کے مال میں سے ادا کیا جائے گا، اور اگر دیت بیت المال کے ذمے تسلیم کی جائے تو دو صورتیں ہیں، ایک یہ حاکم کے مال میں سے کفارہ ادا کیا جائے اور دوسرے یہ کہ بیت المال کے ذمے ہے۔

اسی طرح اگر استاد نے دستور کے مطابق بچہ (شاگرد) کو برائے تادیب مارا، اور وہ مر گیا تو اس کی دیت اس کی عاقلہ کے ذمے ہو گی اور کفارہ خود اس کے مال پر عائد ہو گا۔ شوہر اپنی نافرمان بیوی کو ... اگر ... تو اس کی

دیت شوہر کے عاقلہ پر ہوگی، بشرطیکہ شوہر نے عمداً نہ مارا ہو، عمد کی صورت میں شوہر سے قصاص لیا جائے گا۔

تعزیری ضرب لاٹھی سے بھی ہو سکتی ہے اور ایسے کوڑے سے بھی ہو سکتی ہے جس کی گرہ ٹوٹی ہوئی ہو۔ گرہ نہ ٹوٹے ہوئے کوڑے سے مارنے میں اختلاف ہے، زبیری فرماتے ہیں کہ جائز ہے اگرچہ اس کی ضرب کی کیفیت حد کی ضرب کی کیفیت سے متجاوز ہو جائے بلکہ اگر اس ضرب سے جان بھی جاتی رہے تو بھی درست ہے۔

مسلک شافعیؒ کے اکثر فقہاء کے نزدیک تعزیر میں ایسے کوڑے سے مارنا جس کی گرہ ٹوٹی ہوئی نہ ہو ممنوع ہے، اس لیے کہ حد کی مار زیادہ شدید ہوتی ہے حالانکہ اس میں بھی ممنوع ہے تو تعزیری سزا میں تو بدرجۂ اولیٰ ممنوع ہوگی۔ بہرحال تعزیر میں ایسی ضرب لگانا جس سے جان جاتی رہے جائز نہیں ہے، حد کی ضرب پورے بدن پر متفرق کر کے لگائی جائے اور ایک ہی جگہ نہ لگائی جائے۔ اور مہلک مقامات کو ضرب سے بچایا جائے۔ جب کہ تعزیری ضرب میں اختلاف ہے چنانچہ مسلک شافعیؒ کے اکثر فقہاء کے نزدیک یہ مار بھی پورے جسم پر لگائی جائے اور ایک ہی جگہ نہ مارا جائے اور زبیری کہتے ہیں کہ ایک ہی جگہ مارنا جائز ہے کیونکہ تعزیری سزا کو تمام جسم سے ساقط کرنا درست ہے تو بعض حصۂ جسم سے ساقط کرنا بھی درست ہوا۔

تعزیر میں زندہ سولی پر چڑھانا جائز ہے چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ابوناب پہاڑ پر سولی دی تھی، سولی پر چڑھانے کے بعد کھانا پینا پہنچانا اور وضو کرنے دینا ممنوع نہیں ہے اسے اشارے سے نماز ادا کرنی چاہیے، جسے وہ اگر چھوٹ جائے تو اعادہ کر کے پڑھے۔ سولی تین دن سے متجاوز نہ ہو۔ اور شدت تعزیر کے لیے شرمگاہ کے سوا باقی کپڑے اتارنا درست ہے۔

اگر کوئی شخص بار بار تعزیری جرم کا مرتکب ہو اور توبہ نہ کرے تو اسے لوگوں میں مشہور کیا جائے اور اس کے جرم کا اعلان کیا جائے۔ سر کے بال بھی مونڈنا جائز ہیں، مگر ڈاڑھی مونڈنا جائز نہیں ہے البتہ منہ کالا کر دینے کے جواز کے بارے میں [redacted] کہ بعض نے اسے جائز اور بعض نے ناجائز کہا ہے۔

باب ـــ ۲۰

احتساب کے احکام

اگر لوگ عام طور پر معروف پر چلنا چھوڑ دیں اور برائی کا ارتکاب کرنے لگیں تو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو احتساب کہتے ہیں۔ چنانچہ فرمان الٰہی ہے۔

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ۔ (آل عمران: ۱۰۴)

"تم میں کچھ لوگ تو ایسے ضرور ہی ہونے چاہئیں جو نیکی کی طرف بلائیں، بھلائی کا حکم دیں اور برائیوں سے روکتے رہیں۔"

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اگرچہ ہر مسلمان کی ذمے داری ہے لیکن اپنے طور پر برائے ثواب یہ فرض انجام دینے والے اور سرکار کی طرف سے مقررہ کردہ محتسب میں درج ذیل نو امور میں فرق ہے۔

۱۔ محتسب پر یہ کام فرض متعین (لازمی ذمے داری) کی حیثیت میں لازم ہے جب کہ عام مسلمانوں کے لیے فرض کفایہ ہے۔

۲۔ محتسب اپنی اس ذمے داری کو ترک کر کے دوسرے امور میں مصروف نہیں ہو سکتا، جب کہ اس کام کو ثواب کی خاطر کرنے والا عام مسلمان (متطوع) اپنے دیگر فرائض اور مشاغل بھی انجام دے سکتا ہے۔

۳۔ محتسب کو اسی لیے مقرر کیا جاتا ہے کہ اسے برے امور کے ارتکاب کی اطلاع دی جائے، لیکن متطوع اس لیے نہیں ہوتا کہ اسے شکایات پہنچائی جائیں۔

۴۔ محتسب پر فرض ہے کہ وہ شکایت کنندہ کی جانب توجہ کرے مگر متطوع پر یہ لازم نہیں ہے۔

۵۔ محتسب کے ذمے لازمی ہے کہ ظاہری برے امور کی تحقیق کرتا رہے تاکہ

بدکاموں کو بند کرائے اور نیک کاموں کی پابندی کرائے۔ جب کہ متطوع پر یہ لازم نہیں ہے۔

۶۔ محتسب لوگوں کو بری باتوں سے روکنے کے لیے اعوان طلب کر سکتا ہے تاکہ وہ زیادہ قوت اور قدرت سے برائیوں کی روک تھام کر سکے۔ مگر متطوع اپنے لیے اعوان (مددگار) نہیں طلب کر سکتا۔

۷۔ محتسب کھلی برائی کے ارتکاب پر تعزیری سزا دے سکتا ہے بشرطیکہ وہ سزا حدود کے دائرے میں داخل نہ ہو۔

۸۔ محتسب کو اس کے فرائض کی انجام دہی کی تنخواہ بیت المال سے ملے گی، لیکن متطوع کو اس کام کا معاوضہ لینا درست نہیں ہے۔

۹۔ جن امور کا تعلق شریعت سے نہیں ہے بلکہ رواج سے ہے، ان میں محتسب اپنی رائے اور اجتہاد سے فیصلہ کر سکتا ہے، مثلاً بازاروں میں بیٹھنے کے مقامات اور چھجے کہ محتسب اگر مناسب سمجھے تو انہیں باقی رکھے ورنہ روک دے، اور متطوع کو یہ اختیار نہیں ہے۔

امور مذکورہ بالا سے معلوم ہوا کہ اگرچہ متطوع امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کر سکتا ہے مگر اس میں اور محتسب میں بڑا فرق ہے۔ اس لیے محتسب میں حسب ذیل شرائط ہونی چاہئیں، یہ کہ وہ آزاد ہو، عادل (پارسا) ہو، صاحب رائے ہو، قوت ارادی کا مالک ہو اور دین کے معاملے میں سخت اور عام منکرات سے بخوبی واقف ہو۔

مسلک شافعیؒ کے فقہاء کا اس امر میں اختلاف ہے کہ جن امور کا فقہاء کے نزدیک منکر (برا) ہونا اختلافی ہے ان میں محتسب اجتہاد سے کام لے یا نہیں۔ چنانچہ ابوسعید اصطخری فرماتے ہیں کہ محتسب اجتہاد رائے سے کام لے، اس قول کے مطابق ضروری ہے کہ محتسب مجتہد ہو۔ تاکہ اختلافی امور میں اجتہاد کر سکے۔ اور دوسری رائے یہ ہے کہ اختلافی امور میں محتسب اجتہاد سے کام نہ لے اور [redacted] سے اس کا مجتہد ہونا شرط نہیں ہے اور غیر مجتہد بھی متفق علیہ

منکرات سے واقف ہونے کی صورت میں محتسب ہو سکتا ہے۔

محکمۂ احتساب کی خصوصیات

احتساب محکمۂ قضا اور محکمۂ مظالم کے درمیان ایک محکمہ ہے۔ محکمۂ احتساب دو امور میں محکمۂ قضا کے برابر دو میں اس سے زائد اور دو میں اس سے کم ہے۔ جن امور میں برابر ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ لوگوں کے حقوق میں سے تین قسم کے دعوے محتسب کے یہاں کیے جا سکتے ہیں اور محتسب ان کی سماعت کر سکتا ہے۔

۱۔ ناپ تول کی کمی کا دعویٰ۔ ۲۔ فروخت شدہ شئے یا اس کی قیمت میں کھوٹ اور ملاوٹ کا دعویٰ۔ ۳۔ باوجود قدرت کے قرض ادا نہ کرنے اور اس کو ٹال دینے کا دعویٰ۔

یہ تین قسم کے دعوے ایسے ہیں کہ ان کا تعلق ظاہری برائیوں سے ہے اور محتسب کا فرض منصبی بھی یہی ہے کہ دینداری کی باتیں جاری کرے اور بری باتوں کا استیصال کرے بلکہ حسب ضرورت پولیس سے بھی مدد لے۔ بہر حال محتسب ان تینوں قسم کے دعووں کی سماعت کر کے ان کے بارے میں فیصلہ دے مگر ان کے علاوہ امور میں اسے سماعت کرنے اور فیصلہ دینے کا اختیار نہیں ہے۔

دوسرا امر جس میں محکمۂ احتساب محکمہ قضا کے برابر ہے یہ ہے کہ محتسب مدعا علیہ کو واجب شدہ حق سے عہدہ برآ ہونے پر مجبور کرے مگر ایسا کرنے کا انہی تین امور میں مجاز ہے جن کے دعاوی کی سماعت کرنے کا اسے حق ہے، اعتراف و اقرار کے بعد بلا تاخیر صاحب حق کو اس کا حق حوالے کر دینا چاہیے کیونکہ حق کی ادائیگی میں تاخیر بھی منکر ہے جس کے ازالے کے لیے محتسب مامور ہے۔

اور جن دو امور میں محکمۂ احتساب محکمۂ قضا سے کم ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ محتسب کو تمام دعووں کی سماعت کا حق نہیں ہے، اس لیے عام معاہدوں، معاملوں اور حقوق اور مطالبوں کے دعوے اس کے پاس دائر نہیں کیے جائیں گے۔

اور ان معاملات میں جو ظاہری طور پر منکر نہ ہوں وہ ایک درہم کے دعوے کا بھی فیصلہ

نہیں کر سکتا۔ البتہ اگر کسی محتسب کو علاوہ احتساب کے یہ فرائض بھی سپرد کیے جائیں تو گویا وہ احتساب اور قضا کے دونوں عہدوں کا حامل ہوگا۔ اور اس صورت میں ضروری ہے کہ وہ مجتہد ہو۔ اور اگر وہ صرف محتسب مقرر کیا گیا ہو تو باقی تمام مقدمات کے فیصلوں کا تعلق قاضیوں اور حکام سے ہوگا۔

دوسرے یہ کہ محکمۂ احتساب کی کارروائی صرف ان امور میں نافذ ہوتی ہے، جن کا مجرم اعتراف کرے لیکن جن امور میں طرفین (مدعی اور مدعیٰ علیہ) انکار کریں، ان میں محتسب مداخلت نہیں کر سکتا، کیونکہ اس مقدمے کا فیصلہ بیّنہ کی سماعت اور حلف دینے پر موقوف ہے، جو محکمۂ قضا سے متعلق ہے۔

اور دو امور میں محکمۂ احتساب محکمۂ قضا سے زیادہ ہے کہ محتسب خود تلاش و تجسس سے ایسے مقدمات پکڑ سکتا ہے جن کا تعلق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے ہو اور یہ ضروری نہیں ہے کہ کوئی مدعی آکر دعویٰ کرے۔ جب کہ قاضی جب تک کوئی دعویٰ دار نہ ہو ایسا نہیں کر سکتا بلکہ قاضی کا اس قسم کا اقدام ناانصافی اور اپنے اختیارات سے تجاوز ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ محتسب اپنے فرضِ منصبی کو انجام دینے اور برائی کو مٹانے میں سلطنت کے دباؤ اور سختی کو کام میں لا سکتا ہے اور وہ اس اقدام پر ظالم و جابر متصور نہیں ہوگا، جب کہ قاضی کا منصب عدل اور انصاف کا ہے اور اس کے کام میں تحمل و وقار کی ضرورت ہے۔ اس لیے قاضی کا اس طرح قوت کا استعمال ناانصافی میں شمار ہوگا۔

محکمۂ احتساب دو حیثیتوں سے محکمۂ مظالم سے مشابہ ہے، ایک یہ کہ دونوں کی ساخت میں سلطنت کا رعب اور ہیبت موجود ہے۔ اور دوسری یہ کہ ان دونوں محکموں کو کھلم کھلا ظلم کو روکنا اور نیک چلنی اور امن قائم کرنا لازم ہے۔

اور ان دونوں محکموں میں فرق بھی دو حیثیتوں سے ہے۔ پہلی یہ کہ محکمۂ مظالم ان امور کے لیے ہے جن کی انجام دہی سے قاضی عاجز ہوں، اور محکمۂ احتساب ان

امور کے لیے ہے جن کی انجام دہی سے قاضیوں کو روک دیا جائے اور یہی وجہ ہے کہ محکمہ مظالم کے حاکم کا درجہ محتسب کے درجے سے بلند تر ہے، اس لیے حاکم مظالم کا قاضی اور محتسب کو فرمان بھیجنا درست ہے اور قاضی حاکم مظالم کو فرمان نہیں بھیج سکتا، لیکن محتسب کو بھیج سکتا ہے جب کہ محتسب ان دونوں میں سے کسی کو نہیں بھیج سکتا۔

حقوق اللہ کا احتساب

احتساب اور قضا اور مظالم کی وضع اور فرق کو سمجھنے کے بعد جاننا چاہیے کہ احتساب کی دو فصلیں ہیں۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔

امر بالمعروف کی تین قسمیں ہیں، ایک حقوق اللہ سے متعلق۔ دوسرے حقوق العباد سے متعلق اور تیسرے ان دونوں کے درمیان مشترک۔ حقوق اللہ کی دو قسمیں ہیں، ایک یہ کہ امر بالمعروف کا لزوم افراد کے لیے نہ ہو بلکہ جماعت کے لیے ہو، جیسے وطن اقامت میں رہتے ہوئے باجماعت نماز یا جمعہ کو ترک کر دینا، اگر ان تارکین کی تعداد اتنی ہو کہ ان کی تعداد سے باتفاق جمعہ ہو جاتا ہو، جیسے چالیس یا اس سے زیادہ افراد ہوں تو محتسب ان کو نماز جمعہ قائم کرنے پر مامور کرے اور کوتاہی پر تادیب کرے اور اگر چالیس سے کم ہوں کہ ان کے اندر جمعہ کے انعقاد میں اختلاف ہو تو ان کی چار صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اتنی تعداد ہو جس کا محتسب اور ان لوگوں کے مسلک کے لحاظ سے جمعہ منعقد ہو جاتا ہو تو اس صورت میں محتسب انہیں جمعہ منعقد کرنے کا حکم دے اور ان لوگوں پر اس حکم کی تعمیل لازمی ہے اور کوتاہی کرنے والوں کو سزا دی جائے۔ جو اس سزا سے کم ہو جو ایسے فرض کے ترک پر دی جاتی ہے جس پر اجماع ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ محتسب کی اور لوگوں کی رائے یہ ہو کہ اتنی تعداد کے لوگوں سے جمعہ منعقد نہیں ہوتا تو اس صورت میں محتسب کو ان لوگوں کو جمعہ منعقد کرنے کا حکم نہیں دینا چاہیے بلکہ اگر وہ منعقد کر رہے ہوں تو وہ انہیں منع کر سکتا ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کے اعتقاد کے مطابق ان کی تعداد انعقاد

جمعہ کے لیے کافی ہو مگر محتسب کے نزدیک یہ تعداد کافی نہ ہو، تو اس صورت میں محتسب ان سے کوئی تعرض نہ کرے نہ ہی انہیں انعقاد جمعہ کا حکم دے اور نہ انہیں منع کرے۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ محتسب کے اعتقاد کے مطابق ان لوگوں کی تعداد جمعہ کے لیے کافی ہو اور لوگوں کے مسلک کے مطابق جمعہ کا انعقاد ضروری ہو۔ تو اس صورت میں چونکہ امتداد زمانہ اور افراد کی کمی بیشی ہوتے رہنے سے جمعہ کا مستقل ترک لازم آتا ہے تو کیا محتسب اس صورت میں جمعہ کے انعقاد کے لیے مامور کر سکتا ہے یا نہیں۔ تو اس بارے میں مسلک شافعیؒ کے فقہاء کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے جو ابو سعید اصطخری کے قول کے مطابق ہے کہ مصلحت کے تحت جمعہ کے انعقاد کا حکم دے سکتا ہے تاکہ کہیں یہ نہ ہو کہ کسی وقت کثرت تعداد کے باوجود بھی لوگ جمعہ ساقط ہی سمجھیں۔ چنانچہ روایت ہے کہ بصرہ اور کوفہ کی مسجدوں میں لوگ نماز پڑھتے تو سجدے سے اٹھ کر پیشانی سے مٹی صاف کرتے اس پر زیادہ نے مسجد کا فرش پختہ کرا دیا کہ کہیں آئندہ بچے یہ عمل دیکھتے ہوئے جوان ہوں تو وہ یہی سمجھنے لگیں کہ یہ پیشانی پونچھنا بھی کوئی عمل مسنون ہے۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان سے کوئی تعرض نہ کرے کیونکہ محتسب کو لوگوں کو اپنے مسلک اور اعتقاد کے مطابق عمل کرنے کا حکم دینے کا کوئی حق نہیں ہے اور نہ اسے یہ حق ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے مطابق لوگوں کا مؤاخذہ کرے، جب کہ لوگوں کا اعتقاد یہ ہو کہ ان کی تعداد جمعہ کی صحت کے لیے ناکافی ہے۔

محتسب نماز عید کے منعقد کرنے کا حکم دے سکتا ہے۔ رہ گیا یہ سوال کہ یہ حکم دینا لازم ہے یا جائز ہے یہ اس امر پر مبنی ہے کہ مسلک شافعیؒ میں نماز عید مسنون ہے یا فرض کفایہ ہے، اگر نماز عید مسنون ہے تو اس کا حکم کرنا مندوب ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ فرض کفایہ ہے تو اس کا امر کرنا واجب ہے۔

مساجد میں اذان کہنا اور باجماعت نماز پڑھنا ان اسلامی شعائر اور عبادت

کی ان علامتوں میں سے ہے جن کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دارالاسلام اور دارالشرک میں فرق اور امتیاز قرار دیا ہے۔ لہٰذا اگر کسی بستی یا محلے کے تمام مسلمان اپنی مسجد میں نماز یا جماعت ترک کر دیں یا اذان دینا چھوڑ دیں تو محتسب ان کو اذان دینے اور جماعت کرنے کا حکم دے گا۔ اب رہ گیا یہ مسئلہ کہ محتسب کو یہ حکم دینا واجب ہے کہ اس کے ترک پر محتسب گنہگار ہوگا، یا یہ کہ محتسب کے لیے صرف مستحب ہے تو اس کا مبنیٰ مسلک شافعیؒ کے فقہاء کا یہ اختلاف ہے کہ اگر تمام شہر کے لوگ اذان یا اقامت یا جماعت چھوڑ دینے پر اتفاق کر لیں تو کیا سلطان کو ان سے جنگ کرنی چاہیے یا نہیں۔

اور اگر کوئی شخص ذاتی طور پر نماز جمعہ ترک کر دے یا اپنی نماز میں اذان یا اقامت چھوڑ دے تو جب تک وہ عادتاً ایسا نہ کرے محتسب اس سے کوئی تعرض نہ کرے، کیونکہ مستحب امور عذر کی موجودگی میں ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اگر شک یا عادت کی بناء پر ایسا کرے یا یہ اندیشہ ہو کہ دوسرے لوگ بھی اس کی اتباع کرنے لگیں گے تو بتقاضائے مصلحت ایسے شخص کو مسنون امور کے ترک پر تنبیہ کرے۔ اور اس تنبیہ کے درجے اس کے حالات کے لحاظ سے مختلف ہوں گے۔ جیسا کہ فرمان نبوت ؐ ہے کہ

> "میں سوچتا ہوں کہ میں اپنے صحابہ کو لکڑیاں جمع کرنے کا حکم دوں، پھر نماز کا حکم دوں، اور پھر نماز کی اذان دی جائے اور اس کی اقامت کہی جائے پھر میں ان لوگوں کے گھروں پر جا کر جو نماز میں شریک نہیں ہوتے اُن کے گھروں کو آگ لگا دوں۔"

افراد سے متعلق امور، جیسے کوئی شخص نماز میں اتنی تاخیر کرے کہ نماز نکل جائے، تو اس میں حکم یہ ہے کہ اسے یاد دلایا جائے اور ادا کرنے کا حکم دیا جائے، اگر یہ کہے کہ میں بھول گیا تو محتسب اسے تادیب نہ کرے بلکہ اسے تاکید کرے کہ جب یاد آجائے تو پڑھ لیا کرے اور اگر اس نے سستی اور کاہلی کی بناء پر ترک کی ہو تو محتسب اس کو تادیب کرے اور پڑھنے پر مجبور کرے اور اگر کسی شخص نے تاخیر کی ہو لیکن نماز کا

وقت ابھی باقی ہو تو اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے کیونکہ تاخیر کی فضیلت میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

لیکن اگر کسی جگہ کے لوگ بالاتفاق دیر سے نماز پڑھتے ہوں لیکن محتسب کے نزدیک نماز اول وقت پڑھنا افضل ہو تو کیا وہ تعجیل کا حکم دے سکتا ہے یا نہیں۔ تو اس مسئلے میں دو درجے ہیں، کیونکہ بالاتفاق تاخیر کرنے میں یہ اندیشہ ہے کہ بچوں کے ذہن میں یہی بات راسخ ہو جائے کہ مؤخر وقت ہی نماز کا وقت ہے اور اس سے پہلے نماز کا وقت نہیں ہوتا۔ البتہ اگر کچھ افراد ہی مؤخر کریں تو محتسب ان سے اور ان کے تاخیر کے مسلک سے کوئی تعرض نہ کرے۔ اسی طرح اگر اذان دینا اور نمازوں میں قنوت پڑھنا محتسب کے مسلک کے خلاف ہو تو وہ ان سے معترض نہ ہو۔ کیونکہ اس میں اجتہاد کو دخل ہونے کی بنا پر دونوں طرح کی گنجائش ہے۔

اسی طرح اگر پاکی کے بارے میں کوئی شخص محتسب کے مسلک کے برخلاف عمل کر رہا ہو، مثلاً مائع شئے سے نجاست زائل کرنا، یا پاک شئے ملے ہوئے پانی سے وضو کرنا یا پورے سر سے کم کا مسح کرنا یا بقدر درہم نجاست کو معاف سمجھنا تو محتسب اس معاملے میں کوئی امر یا نہی نہ کرے۔ اور پانی کی عدم موجودگی میں نبیذ تمر سے وضو کرنے پر محتسب کو منع کرنا اور نہ کرنا دونوں درست ہیں کیونکہ اندیشہ ہے کہ وہ اس پانی کے استعمال کو ہر طرح مباح نہ سمجھ لے اور اسے پی کر مدہوش نہ ہو جائے۔ غرض محتسب حقوق اللہ سے متعلق اپنے امر بالمعروف کے فرائض کو اس مثال کے مطابق انجام دے۔

حقوق العباد سے متعلق امور میں امر بالمعروف

حقوق العباد سے متعلق امر بالمعروف کی دو قسمیں ہیں۔ عام اور خاص۔

عام کی مثال یہ ہے کہ کسی شہر کی نہر بند ہو جائے یا شہر پناہ گر جائے یا حاجتمند مسافر گزریں اور ان کی اعانت نہ ہو۔ ایسی صورت میں اگر بیت المال میں مال موجود ہو [illegible] کے خرچ کرنے سے مسلمانوں کو نقصان نہ ہو تو اس روپے سے نہر

کی اصلاح اور شہر پناہ کی تعمیر اور مسافروں کی حاجت روائی کا حکم دیا جائے کیونکہ یہ حقوق بہر حال بیت المال پر لازم ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی مسجد گر جائے یا جامع مسجد منہدم ہو جائے اور بیت المال میں سرمایہ نہ ہو تو ان تمام امور کا اہتمام عام اہل وسعت پر عائد ہوتا ہے کسی ایک شخص کے ذمے نہیں ہے چنانچہ اگر یہ لوگ اس فرض کو انجام دیں تو محتسب سے فریضۂ امر ساقط ہو جائے گا، اس کے ساتھ ہی ان لوگوں سے مسافروں کی اعانت اور منہدم شدہ عمارتوں کی تعمیر کے لیے اجازت حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

لیکن جس پرانی اور شکستہ عمارت کا تعلق عام اہل شہر سے ہو جیسے شہر پناہ یا جامع مسجد تو حاکم کی اجازت کے بغیر نہیں کر سکتے اور اس بارے میں صرف محتسب کی اجازت کافی نہیں ہے۔ مگر عام محلوں کی مساجد کی تعمیر کے لیے حاکم کی اجازت لازمی نہیں ہے محتسب ان مسجدوں کی تعمیر پر لوگوں کو مجبور کر سکتا ہے جو منہدم ہو گئی ہوں لیکن نئی مساجد کی تعمیر پر انہیں مجبور نہیں کر سکتا۔

اگر قدرت رکھنے والے لوگ ان منہدم شدہ یا مرمت طلب عمارتوں کو نہ بنائیں لیکن پھر بھی شہر میں رہنا ممکن ہو اور پانی اگرچہ کم ہو لیکن ضرورت پوری ہو جاتی ہو تو ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور اگر پانی کے نہ ہونے اور شہر پناہ کے ٹوٹنے سے وہاں قیام ممکن نہ رہے اور سرحدی جگہ ہو کہ اس کے چھوڑ دینے سے دار الاسلام کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو حاکم کے لیے اس کو معطل چھوڑ دینا درست نہیں ہے۔ بلکہ اس کا انتظام تمام ذی وسعت مسلمانوں پر عائد ہو گا اور محتسب کا کام یہ ہے کہ وہ سلطان کو اطلاع دے اور اصحاب مقدرت کو اس کے انتظام اور اصلاح کی ترغیب دے۔ لیکن اگر یہ ایسا سرحدی شہر نہ ہو جس کے خالی ہو جانے سے مسلمانوں کو کوئی اندیشہ ہو تو اس صورت میں محتسب کو یہ اختیار نہیں ہے کہ لوگوں کو اس کی اصلاح پر مجبور کرے۔ کیونکہ یہ سلطان کی ذمے داری ہے۔

اگر سلطان کے پاس سرمایہ نہ ہو تو محتسب باشندوں کو اختیار دے کہ یا تم

یہاں سے کہیں اور منتقل ہو جاؤ یا یہاں اصلاح و مرمت کا بار اٹھاؤ تاکہ یہاں ہمیشہ رہ سکو۔ اگر وہ اس دوسری صورت پر آمادہ ہوں تو ان سب سے امدادی روپیہ جو کچھ وہ بطیب خاطر دیں لے اور زبردستی کسی سے کچھ نہ لے بلکہ اعلان کرا دے کہ لوگ جس قدر بہ سہولت دے سکیں وہ دے دیں اور جو لوگ نہ دے سکیں وہ کام سے اعانت کریں۔ پھر محتسب ہر جماعت پر ایک ضامن مقرر کر دے تاکہ جس جماعت نے جو ذمے داری لی ہے اس کو پوری کرائے لیکن خاص معاملات میں ایسی ضمانت کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مصالح عامہ کے حکم میں وسعت ہے لہٰذا اس کے ضمان میں بھی وسعت ہے۔ اس کے بعد محتسب سلطان سے اجازت لے تاکہ وہ کوئی ایسی کارروائی نہ کرے جو اس کے دائرۂ اختیار سے متجاوز ہو کیونکہ درحقیقت یہ ذمے داری اس کے فریضۂ احتساب سے علیحدہ ہے اور اگر محتسب کے لیے حصول اجازت دشوار ہو یا اجازت ملنے تک خطرہ بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو بلا اجازت ہی کام کا آغاز کرا سکتا ہے۔

خاص حقوق سے مراد ایک دوسرے کے انفرادی حقوق اور دُیُون (قرض) ہیں۔ اگر کوئی شخص ادائیگی میں تاخیر کرے تو محتسب حکم دے کر دلوائے بشرطیکہ صاحب حق مطالبہ کرے اور صاحبِ ذمہ میں قدرت ہو لیکن اسے قید کرنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ قید کرنا حکم ہے اور محتسب اس کا مجاز نہیں ہے البتہ اس کو کہتا سنتا رہے۔

رشتہ داروں کے خرچوں کی ادائیگی پر محتسب کو مؤاخذہ نہیں کرنا چاہیے اس لیے کہ ان کے بارے میں اجتہاد شرعی سے یہ معلوم کرنا ہوتا ہے کہ کس کے لیے واجب اور لازم ہے لیکن اگر حاکم نے ان کی مقداریں پہلے ہی متعین کر رکھی ہوں تو پھر محتسب مؤاخذہ کر سکتا ہے اور یہی صورت کفالتِ واجبہ (یعنی چھوٹے بچوں کی کفالت) میں ہے کہ محتسب حاکم کے حکم کے بغیر کوئی تعرض نہ کرے اور حکم کے بعد شرائط کے لحاظ سے انتظام کرے اور وصیتوں اور امانتوں کے قبول کرنے پر

کسی کو مجبور نہ کرے۔ ہاں سب کو عام طور پر تعاون اور پرہیز گاری کا حکم دے اور اسی مذکورہ بالا تفصیلات کے مطابق باقی حقوق العباد سے متعلق امر بالمعروف کے احکام کو قیاس کرنا چاہیے۔

مشترکہ حقوق کا احتساب

جو امر بالمعروف حقوق اللہ اور حقوق العباد میں مشترک ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر بیوہ عورتیں نکاح کی طالب ہوں تو محتسب ان کے اولیاء کو حکم دے کہ وہ کفو میں ان کی شادیاں کریں، ایسے ہی جن عورتوں پر عدت واجب ہو ان سے عدت کے احکام کی پابندی کرائے اور جو عورت ان احکام کی پابندی سے گریز کرے اسے سرزنش کرے۔ لیکن اگر عورتوں کے ولی ان کے نکاح کرانے کی ذمے داری کو نہ پورا کریں تو انہیں سرزنش نہیں کر سکتا۔

جو شخص اپنے بچہ کے نسب سے انکار کرے تو اَلْوَلَدُ لِلْفِرَاش کے حکم کے مطابق اس سے بزور باپ ہونے کی ذمے داری پوری کرائے اور نسب سے انکار پر تأدیبی سزا دے۔ غلاموں اور باندیوں پر زیادتی کی صورت میں ان کے آقاؤں سے مؤاخذہ کرے اور انہیں ہدایت کرے کہ وہ ان سے ان کی طاقت سے زیادہ کام نہ لیں۔ جانوروں کو پوری خوراک نہ دینے اور ان سے زیادہ کام لینے پر بھی تنبیہ کی جائے۔ جس شخص کو لُقطہ (پڑی ہوئی شئے) ملے اس کو ہدایت کرے کہ وہ اس کے کفالت کے حقوق پورے کرے ورنہ کسی ایسے شخص کے حوالے کر دے جو ان حقوق کو پورا کرے۔ اسی طرح اگر کسی کو کوئی گم شدہ جانور ملا ہو تو وہ ہی اس کی ذمے داری اٹھائے اور اگر جانور اس کی کوتاہی سے ہلاک ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا لیکن لُقطہ ضائع ہو جانے پر اس کا اٹھانے والا ضامن نہیں ہے اسی طرح گم شدہ جانور کسی اور کو دیدے تو ضامن ہوگا لیکن لُقطہ کسی اور کو دے دینے سے ضامن نہیں ہوگا۔ باقی مشترکہ امور کے امر بالمعروف کو اسی بیان پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

ممنوعات کی قسمیں اور ان کا احتساب

نہی عن المنکرات کی تین قسمیں ہیں۔ حقوق اللہ سے متعلق، حقوق العباد سے متعلق اور دونوں حقوق کے درمیان مشترک۔

بعد ازاں حقوق اللہ سے متعلق نہی عن المنکر کی تین قسمیں ہیں۔

عبادات سے متعلق۔ محظورات (ممنوعات) سے متعلق اور معاملات سے متعلق۔

عبادات سے متعلق نہی عن المنکر کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص عبادت کے کسی طریقے یا کسی طرز ادا یا اس کے مسنون آداب میں تبدیلی کرے، جیسے کوئی جہری نماز کو آہستہ یا سری نماز کو بآواز پڑھنے لگے، یا نماز میں اور اذان سے پہلے اور بعد غیر مسنون دعاؤں یا الفاظ کا اضافہ کر دے تو محتسب کو چاہیے کہ اگر یہ روش کسی قابل تقلید امام کا مسلک نہیں ہے تو اس کے مرتکب کو باز رکھے اور اگر وہ باز نہ آئے تو اسے سزا دے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص بدن، کپڑوں اور نماز کی جگہ اچھی طرح پاک نہ کرے اور بالتحقیق اس کو معلوم ہو تو اس کو اس سے روکے اور محض کسی کے شبہ ظاہر کر دینے یا بدگمانی کرنے پر مؤاخذہ نہ کرے۔ جیسے ایک محتسب کا واقعہ ہے کہ ایک شخص مسجد میں جوتے پہنے ہوئے داخل ہوا تو اس نے اس سے پوچھا کہ کیا تم ان جوتوں کے ساتھ بیت الخلاء میں بھی گئے تھے۔ اس نے کہا نہیں اس پر اس محتسب نے اسے کہا کہ قسم کھاؤ۔ مگر یہ طرز عمل ناروا سختی، تشدد اور جہالت ہے۔

اسی طرح اگر کسی شخص کے متعلق یہ شبہ ہو کہ وہ غسل جنابت نہیں کرتا یا نماز یا روزہ چھوڑ دیتا ہے تو اس سے مؤاخذہ نہ کرے لیکن تہمت کی موجودگی کی بنا پر اسے نصیحت کرے اور حقوق اللہ کے چھوڑنے اور ان میں کوتاہی کرنے کی وعیدوں سے ڈرائے۔ اگر رمضان میں کسی کو کھاتا ہوا دیکھے تو فوراً تادیب نہ شروع کر دے بلکہ پہلے وجہ دریافت کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مریض یا مسافر ہو، اگر وہ ایسا عذر بیان کرے جس پر اس کی حالت شاہد ہو تو علی الاعلان کھانے پینے سے روک دے اور پوشیدہ طور پر کھانے کا حکم دے تاکہ تہمت سے محفوظ رہے اور اس کے قول میں شک ہو تو بھی قسم نہ دے بلکہ اس کے

ایمان پر چھوڑ دے اور اگر کوئی عذر نہ بیان کر سکے تو اُسے خوب ڈانٹے اور عبرتناک سزا دے اور اگر اس کے عذر سے محتسب واقف ہو تو بھی علی الاعلان کھانے پینے سے روک دے تاکہ متہم نہ ہو اور جاہل جنہیں عذر اور غیر عذر کی حالت کا فرق معلوم نہ ہو وہ اس کی اقتدار نہ کریں۔

اگر کسی شخص پر زکوٰۃ واجب ہو اور وہ ادا نہ کرے تو اگر اموالِ ظاہرہ کی زکوٰۃ ہو تو اس کی وصولیابی عامل صدقہ کے ذمے ہے اور وہ بزور وصول کرے گا اور بلا عذر کوتاہی کرنے والے کو سزا دے گا۔ اور اگر اموال باطنہ کی زکوٰۃ ہو تو ایک رائے یہ ہے کہ اس کی نگرانی محتسب کے ذمے ہے کیونکہ عامل زکوٰۃ اموال باطنہ کی زکوٰۃ کے سلسلے میں کچھ نہیں کر سکتا، اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس کی نگرانی عامل صدقہ کے ذمے ہے کیونکہ اموال باطنہ کی زکوٰۃ عامل صدقہ کو ادا کرنا درست ہے۔

بہر حال اموال باطنہ کی زکوٰۃ کی عدم ادائیگی پر سرزنش زکوٰۃ نادہندہ کے حالات کے مطابق ہونی چاہیے چنانچہ اگر وہ مدعی ہو کہ اس نے خفیہ زکوٰۃ ادا کر دی ہے تو اس کے ایمان پر چھوڑ دیا جائے۔

اگر کوئی شخص لوگوں سے کچھ مانگ رہا ہو اور محتسب کو معلوم ہو کہ وہ مالدار ہے تو اسے روکے اور سرزنش کرے اور اس تادیب کا حق عامل صدقہ سے زیادہ محتسب کو ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے بھی ایسے لوگوں کو تادیب فرمائی ہے۔ اور اگر کوئی شخص ظاہری حالت سے مالدار معلوم ہو اور وہ لوگوں سے مانگتا ہوا پایا جائے تو محتسب اسے تنبیہ کرے کہ مالدار کو مانگنا حرام ہے لیکن منع نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ درحقیقت فقیر ہو۔

اگر کام کے قابل مضبوط اور توانا شخص سوال کرتا ہوا ملے تو محتسب اس کو باز رکھے اور اسے محنت مزدوری کرنے کے لیے کہے۔ اگر اس کے باوجود بھی وہ دستِ سوال دراز کرے تو اسے سرزنش کرے۔ اگر مال سے یا عمل سے تونگر شخص سوال سے باز نہ آئے اور محتسب یہ چاہے کہ اس کا مال اس پر خرچ کرے یا اس کو مزدوری پر لگا کر اس کی اجرت اس پر خرچ کرے تو دراصل یہ معاملہ اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہے بلکہ یہ حاکم کا کام ہے۔

لہٰذا اس شخص کو حاکم کے سامنے پیش کرنا چاہیے کہ یا تو وہ خود اس کا انتظام کرے یا محتسب کو اس کی اجازت دے۔

اگر کوئی نااہل اور جاہل شخص وعظ کہنے یا فقہ کا درس دینے میں مشغول ہو اور اس کی غلط تاویلات سے لوگوں کے گمراہ ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اسے روک دیا جائے اور لوگوں کو بتا دیا جائے تاکہ کوئی شخص دھوکہ میں مبتلا نہ ہو اور اگر کسی کی حالت ٹھیک طور سے نہ معلوم ہو تو اس کو امتحان لینے سے پہلے منع نہ کیا جائے۔ چنانچہ روایت ہے کہ حضرت حسن بصریؒ وعظ کہہ رہے تھے حضرت علی رضی اللہ عنہ ان کے پاس سے گزرے تو انہوں نے ان سے پوچھا کہ دین کا ستون کیا ہے، حضرت حسن بصریؒ نے عرض کیا ورع ہے، فرمایا دین کی آفت کس سے ہے عرض کیا طمع سے۔ یہ سن کر حضرت علیؓ نے فرمایا کہ آپ بیان کر سکتے ہیں۔

اگر اہل علم سے منسوب کوئی شخص بدعت پھیلائے یا اجماع اور نص کے خلاف بات کرے اور علمائے عصر اس کے خلاف ہوں تو محتسب اس کو منع کرے اور سرزنش کرے اور اگر باز نہ آئے تو اس کا معاملہ سلطان کے سپرد کر دے کہ درحقیقت سلطان ہی حفاظت دین کا اصل ذمے دار ہے۔

اگر کوئی مفسر قرآن کے ظاہری معنی کو چھوڑ کر بہ تکلف نئے معنی گھڑ کر بیان کرے یا کوئی راوی منکر احادیث بیان کرے تو محتسب کی ذمے داری ہے کہ ایسے شخص کو روکے اور منع کرے بشرطیکہ محتسب خود عالم ہو اور صحیح و فاسد اور حق و باطل میں امتیاز کر سکے، یا علمائے عصر نے بالاتفاق ان اقوال کو باطل اور بدعت قرار دیا ہو اور محتسب کو توجہ دلائیں تو ان کے اس متفقہ قول پر اعتماد کر کے ایسے شخص کو روکے۔

مشتبہ امور سے منع کرنا

محظورات (ممنوعات) سے متعلق امور سے ممانعت کی صورت یہ ہے کہ لوگوں کو شبہ کی باتوں اور تہمت کے امور سے روکے اور منع کرے۔ فرمان نبوت ﷺ ہے کہ

"مشتبہ امور کو چھوڑ کر غیر مشتبہ امور کو اختیار کرو"

لیکن محتسب تادیب میں جلد بازی سے کام نہ لے اور اسے پہلے سے منع کرنا چاہیے، چنانچہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو عورتوں کے ساتھ پھرنے کی ممانعت کر دی تھی اور آپ نے ایک شخص کو عورتوں کے ساتھ نماز پڑھتے دیکھا تو اسے درّے لگائے، اس پر اس شخص نے کہا کہ اگر میں نے اچھا کام کیا تھا تو آپ نے مجھ پر ظلم کیا اور اگر میں نے بُرا کیا تھا تو آپ نے مجھے اطلاع نہ کی تھی۔ آپ نے استفسار فرمایا کہ کیا تو میری ہدایت کے وقت موجود نہیں تھا، اس نے کہا میں موجود نہیں تھا۔ حضرت عمرؓ نے یہ سُن کر اپنا کوڑا اس کے آگے ڈال دیا اور فرمایا قصاص لے لے۔ اس نے کہا آج نہیں لینا۔ آپؓ نے فرمایا، اچھا معاف کر دے، اس نے کہا میں معاف بھی نہیں کرتا۔ اس کے بعد دونوں جدا ہو گئے، اگلے روز وہ شخص پھر ملا تو حضرت عمرؓ کے چہرے کا رنگ بدل گیا، اس نے کہا امیر المومنین شاید میری بات سے ناراض ہیں آپ نے فرمایا ہاں، اس نے کہا میں خدا کو گواہ کر کے کہتا ہوں کہ میں نے آپ کو معاف کیا۔

اگر کسی شخص کو ایسے راستہ میں کسی عورت کے ساتھ کھڑا دیکھے جس میں لوگوں کی آمد و رفت ہو اور کوئی شک پیدا نہ ہو تو سرزنش اور تنبیہ نہ کرے کیونکہ بہر حال آمد و رفت والے راستے پر گزرے بغیر کوئی چارہ کار نہیں ہے اور اگر مرد و عورت کو خالی راستہ میں دیکھے تو چونکہ راستہ کے خالی ہونے سے شبہ پیدا ہوتا ہے اس لیے ان کو روکے مگر تادیب میں جلدی نہ کرے ممکن ہے کہ وہ عورت اس کی محرم ہو۔ بلکہ محتسب اس کو ان الفاظ میں تنبیہ کرے کہ اگر یہ عورت تیری محرم ہے تو اس کو جائے تہمت سے بچا اور اگر اجنبی ہے تو اللہ سے ڈر۔ مبادا تو معصیت میں مبتلا نہ ہو جائے۔ بہر حال صورت حال کے مد نظر سرزنش میں کمی و بیشی کرے۔

ابن عائشہ کا ایک واقعہ

ابوالازہر بیان کرتے ہیں کہ ابن عائشہ نے ایک شخص کو راستے میں ایک عورت سے باتیں کرتے دیکھ کر کہا کہ اگر یہ تیری محرم ہے تو بڑی شرم کی بات ہے کہ تو سب کے سامنے ... [illegible] ... کہ آپ

چلے گئے اور لوگوں میں بیٹھ کر باتیں کرنے لگے کہ آپ کی گود میں یہ رقعہ آکر گرا۔

ان التی البصرتنی ؛ سحراً کلمها رسول
ادت الی رسالة ؛ کادت لها نفسی تسیل
من فاتر الالحاظ ؛ یجذب حضرہ ردف ثقیل
متنکبا قوس الصبا ؛ یرمی ولیس له رسیل
فلوان اذنك بیننا ؛ حتی تسمع ما نقول
لرأیت ما استقبحت من ؛ امری هو الحسن الجمیل

(ترجمہ) "تم نے جس عورت سے صبح مجھے باتیں کرتے دیکھا ہے وہ پیامبر تھی، اس نے مجھے ایسا خط دیا جس کے لیے میری جان جا رہی تھی اور وہ خط میری محبوبہ کی جانب سے تھا جس کی نگاہیں غلط ہیں جس کی کمر پتلی اور سرین موٹے ہیں، جو جوشِ جوانی میں کمان بن کر بغیر تیر شکار کرتی ہے اگر تم ذرا ٹھہر کر ہماری بات سُن لیتے تو میری جس بات کو تم نے برا سمجھا وہ تم کو ایک اچھی بات معلوم ہوتی۔"

ابن عائشہ نے اسے پڑھا اور سرے پر ابو نواس لکھا دیکھا، اس پر ابن عائشہ نے کہا کہ مَیں نے ابو نواس سے کیوں تعرض کیا، بہر حال ان کا اسی قدر منع کرنا کافی ہے۔ لیکن محتسب جو اسی کام کے لیے مامور ہوتا ہے اس کے لیے تحقیق و تفتیش ضروری ہے۔

ابو نواس کے مذکورہ اشعار سے اگرچہ وضاحت کے ساتھ فسق و فجور کی بات معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ ممکن ہے کہ جس کا ذکر اشعار میں ہو وہ اس کی محرم ہو لیکن طرز بیان اور شواہد حال فجور پر دال ہیں اور ابو نواس جیسے شاعر کا یہ کلام منکر ہی ہے اگرچہ دوسرے کسی شاعر کا ایسا کلام منکر نہ ہو۔ بہر حال محتسب ایسے منکرات کو دیکھ کر تأمل در تفتیش سے کام لے اور حالات کا پوری طرح جائزہ لے اور اس سے پہلے تعرض نہ کرے۔

حضرت عمرؓ کا ایک واقعہ

جیسے ابن ابی زناد نے ہشام بن عروہ سے روایت کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر بن الخطابؓ طواف کر رہے تھے کہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا جو ایک خوبصورت عورت اپنے کاندھوں پر بٹھائے طواف کر رہا ہے اور یہ اشعار پڑھ رہا ہے۔

فدت لهذی جملا ذلولا ؛ موطأ اتبع السهو لا

اعدلها بالکف ان تمیلا ؛ احذر ان تسقط او تزولا

ارجوا بذاك نائلا جزیلا

(ترجمہ) "میں اس کا سدھایا ہوا اونٹ ہوں، میں اس کا فرمانبردار ہوں اور ہر جگہ اسے بے تکلف لے جاتا ہوں اور اس ڈر سے کہ کہیں یہ گر نہ پڑے اپنے شانوں پر اس کا وزن سنبھال کر رکھتا ہوں اور اپنی اس خدمت پر مجھے بڑے صلے کی امید ہے"

حضرت عمرؓ نے استفسار فرمایا کہ بندۂ خدا یہ کون ہے، جسے تونے اپنا حج بخش دیا ہے؟ اس نے کہا۔ امیر المومنین یہ میری بیوی ہے جس کا دماغ درست نہیں۔ آپ نے فرمایا اسے طلاق کیوں نہیں دے دیتا، اس نے عرض کی یہ خوبصورت بھی ہے اور میرے بچوں کی ماں بھی ہے اس لیے جدائی ممکن نہیں ہے، اس پر آپ نے فرمایا اچھا تیری مرضی۔

آپؓ نے تفتیش اور تحقیق حال سے پہلے اسے کچھ نہیں کہا بلکہ جب اس کی حالت کا علم ہو گیا تو آپ نے اس کے ساتھ نرمی برتی۔

شراب اور نبیذ رکھنا

اگر کوئی مسلمان کھلم کھلا شراب رکھے تو محتسب کو چاہیے کہ اسے گرا دے اور اسے تادیب کرے اور اگر شراب رکھنے والا ذمی ہو تو علی الاعلان رکھنے پر سزا دے لیکن شراب کے گرا دینے کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ نہ گرائی جائے کیونکہ یہ ذمیوں کا حق ہے اور مال مضمون ہے لیکن امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ گرا دی جائے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شراب کسی کی لیے بھی مال مضمون نہیں ہے نہ ذمی کے لیے اور نہ مسلمان کے لیے۔ (مال مضمون وہ ہے جس کے تلف کرنے پر تلف کرنے والے کو اس کی قیمت بطور تاوان ادا کرنی پڑے)۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نبیذ پر مسلمانوں کی ملک ثابت ہے اس لیے مسلمان اسے

علی الاعلان رکھ سکتا ہے اس لیے اس کا گرانا ممنوع ہے البتہ محتسب اس کے اظہار پر تادیب کر سکتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نبیذ بھی شراب کی طرح مال نہیں ہے اور محتسب اسے گرا دے تو اس پر تاوان لازم نہیں آئے گا لہذا وہ حالات کے پیشِ نظر اظہار پر ممانعت کرے اور شراب بنانے کے واسطے ہو تو زجر کرے اور جب تک اہلِ اجتہاد حاکم گرانے کا حکم نہ دے نہ گرائے تاکہ مرافعہ کیا جائے تو اسے ضامن بننا پڑے۔

اگر کوئی ذمی نشہ کی حالت میں بکواس کرتا ہوا باہر پھرے تو محتسب اس کی بے احتیاطی پر تعزیری سزا دے مگر ایسی سزا نہ دے جو حدود کے دائرے میں داخل ہو جائے۔

حرام باجے علی الاعلان بجائے پر محتسب ان آلات موسیقی کو اس قدر توڑ ڈالے کہ وہ دوبارہ کام نہ آسکیں اور بجانے والوں کو تادیبی سزا دے اور اگر اس کی لکڑی بجانے کے سوا کسی اور کام آسکتی ہو تو لکڑی نہ توڑے۔

گڑیاں رکھنا

جہاں تک لڑکیوں کی گڑیوں کا تعلق ہے تو اس سے مقصود معصیت نہیں ہوتا بلکہ دراصل ان سے لڑکیاں تربیت اولاد کا سلیقہ سیکھتی ہیں، ہاں البتہ گڑیوں میں میاں بیوی کو بتوں کی طرح بنانا معصیت ہے اور اسی لیے اس میں جواز اور عدم جواز کے دونوں پہلو ہیں اور بہ تقاضائے قرائن ان کے باقی رکھنے یا نہ رکھنے کے بارے میں طریقۂ حکمت اختیار کیا جانے چنانچہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہؓ کے پاس تشریف لے گئے وہ گڑیوں سے کھیل رہی تھیں آپؐ نے منع نہیں فرمایا۔

روایت ہے کہ ابو سعید اصطخری شافعیؒ مقتدر کے عہد میں بغداد کے قاضی مقرر کیے گئے تو نبیذ کا بازار ختم کرا دیا اور فرمایا کہ یہ حرام ہے مگر گڑیوں کے بازار کو باقی رہنے دیا، اور فرمایا کہ حضرت عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے گڑیوں سے کھیل رہی تھیں مگر آپؐ نے منع نہیں فرمایا جس سے معلوم ہوا کہ یہ جائز ہیں۔

گڑیوں کے بارے میں تو ابو سعید اصطخری کا اجتہاد درست ہے لیکن نبیذ

کے بازار کے متعلق ان کا اجتہاد بعید از قیاس ہے کیونکہ نبیذ دوا میں بھی استعمال ہوتی ہے اس لیے جن فقہاء کے نزدیک جائز ہے ان کے نزدیک تو اس کی فروخت بلا کراہت جائز ہے لیکن جن فقہاء کے نزدیک نبیذ حرام ہے تو ان کے نزدیک بھی دوا وغیرہ میں اس کا استعمال درست ہے اور اس مقصد کے لیے اس کی فروخت جائز ہے۔ اس لیے خیال یہ ہے کہ ابو سعید نے اس کی کھلم کھلا مباح چیزوں کی طرح خرید و فروخت کی ممانعت کی ہوگی تاکہ عوام کی نظروں میں ایک ناجائز شے اور بالکل جائز اشیاء کی خرید و فروخت میں امتیاز برقرار رہے۔ کیونکہ اور بھی ایسے جائز کام ہیں جن کو علی الاعلان کرنا جائز نہیں ہے جیسے اپنی بیوی یا باندی سے فطری تعلق قائم کرنا۔ (کہ خلوت میں بالکل جائز ہے لیکن کھلم کھلا یا بے پردگی کے ساتھ نہ صرف یہ کہ ناجائز ہے بلکہ بہت برا فعل ہے)۔

تجسّس کی ممانعت

جب تک کسی کے بارے میں یہ علم نہ ہو کہ وہ ممنوعات شرعیہ کا ارتکاب کرتا ہے، محتسب اس کا تجسس اور اس کی پردہ دری نہ کرے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ

"اگر کسی شخص سے کوئی برا کام سرزد ہو جائے تو وہ اسے اللہ کے پردے سے چھپائے کیونکہ جو شخص ہمارے سامنے اپنا بُرا کام ظاہر کرے گا ہم اس پر اللہ کی بتائی ہوئی حدّ جاری کریں گے"۔

اگر آثار و علامت سے کسی کا پوشیدہ طور پر کسی ممنوع کام کے ارتکاب کا ارادہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس سے ایسی حرمت کے ضائع ہونے کا خیال ہو جس کی تلافی نہ ہو سکے، مثلاً کسی معتبر اور صادق شخص کے ذریعے یہ معلوم ہو کہ فلاں شخص فلاں عورت کے ساتھ خلوت میں موجود ہے اور زنا کا مرتکب ہونے والا ہے، یا کسی کو قتل کرنے والا ہے، تو ایسی صورت میں محتسب تجسّس اور تحقیق کر سکتا ہے تاکہ اس ناتلافی جرم کا ارتکاب نہ ہونے پائے بلکہ منطوع (جو برائے

ثواب فریضۂ امر بالمعروف ونہی عن المنکر انجام دینا ہو) بھی ایسے معاملات کی چھان بین اور روک تھام کرسکتا ہے۔

مغیرہ بن شعبہ کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ ان کے پاس ایک عورت جس کا تعلق قبیلۂ بنو ہلال سے تھا اور جس کا نام ام جمیل تھا بصرہ میں ان کے پاس آیا کرتی تھی۔ اس کا شوہر قبیلۂ ثقیف کا ایک شخص تھا جس کا نام حجاج بن علبید تھا۔ اس بات کی اطلاع ابوبکرہ بن مسروح، سہل بن معبد، نافع بن حارث اور زیاد بن علبید کو ہوئی تو وہ موقع کی تلاش میں لگ گئے، چنانچہ ایک روز جب یہ عورت مغیرہ کے پاس آئی تو یہ سب ایک دم اندر داخل ہو گئے اور حضرت عمرؓ کے سامنے گواہی دی، جو کہ مشہور واقعہ ہے، حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کے اس اقدام پرنا گواری ظاہر نہیں فرمائی، لیکن شہادت کے نامکمل ہونے کی بنا پر ان پر حد قذف جاری فرمائی۔

دوسری قسم وہ ہے جو اس درجے کی نہ ہو اس میں تجسس کرنا اور پردہ دری کرنا بالکل جائز نہیں ہے چنانچہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کچھ لوگوں کے پاس پہنچے تو وہ مے نوشی کر رہے تھے اور انہوں نے اپنی جھونپڑیوں میں آگ روشن کی ہوئی تھی، آپ نے اُن سے فرمایا کہ میں نے تمہیں مے نوشی سے روکا تھا تم اس سے باز نہیں آئے اور میں نے جھونپڑیوں میں آگ جلانے سے منع کیا تھا تم اس سے باز نہیں آئے۔ وہ بولے اے امیرالمومنین آپ کو اللہ نے تجسّس کرنے اور بلا اجازت کسی کے گھر میں داخل ہونے سے منع فرمایا ہے اور آپ نے تجسّس بھی کیا اور بلا اجازت گھر میں بھی داخل ہوئے، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا، اچھا وہ دونوں قصور اس کے عوض سمجھو۔

اگر کسی کے مکان سے لوگوں کی نامناسب شور کی آوازیں سننے میں آئیں تو محتسب باہر ہی سے منع کردے اندر نہ داخل ہو کیونکہ یہ امر منکر ظاہر ہے اور اندر [illegible] پہ تنبیہ کرنا اس کی ذمے داری نہیں ہے۔

غیر شرعی معاملات

اگر دو صاحب معاملہ کسی غیر شرعی معاملے پر متفق ہو جائیں تو اگر وہ معاملہ بالاتفاق ممنوع ہو تو محتسب پر ان کو شرم دلانا اور روکنا واجب ہے اور تادیب میں حُرمت کی شدت ملحوظ رکھے۔

لیکن جن افعال کے جواز اور حرمت میں فقہائے کرام کا اختلاف ہو ان پر معترض نہ ہو بلکہ جن افعال کی حُرمت پر بہت ضعیف سا اختلاف ہو اور اس سے متفق علیہ حرام میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو جیسے دست بدست سودے میں ایک جنس کے بدلے میں وہی جنس زائد لینا کہ اس میں بہت ضعیف اختلاف ہے لیکن یہ اُدھار معاملے میں بھی سُود لینے کا ذریعہ بن سکتا ہے جس کی حرمت پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ حسب بیان سابق اس میں محتسب کو اعتراض کرنا اور نہ کرنا دونوں درست ہو سکتا ہے۔

عقد نکاح اگرچہ معاملات میں نہیں ہے لیکن ان کے قریب قریب ضرور ہے پس اگر کوئی نکاح باتفاق فقہاء حرام ہو تو محتسب کو چاہیے کہ ایسے نکاح سے روکے لیکن اگر اختلاف ضعیف ہو لیکن اس سے متفق علیہ حرام کے ارتکاب کا اندیشہ ہو، جیسے مُتعہ جو بعض اوقات زنا کو جائز سمجھنے کا ذریعہ بن جاتا ہے تو اس کو روکنے کی بابت دو آراء ہیں، لہٰذا محتسب کو چاہیے کہ ایسے معاملات میں تنبیہ کی بجائے ایسے معاملات کی ترغیب دے جو متفق علیہ ہوں۔

اشیاء میں ملاوٹ اور سکّوں کا کھوٹ

فروخت ہونے والی اشیاء میں ملاوٹ اور سکّوں میں کھوٹ کی آمیزش کا بھی تعلق معاملات ہی سے ہے محتسب اس کا انسداد کرے اور حسب ضرورت تادیب کرے چنانچہ فرمان نبوت ؐ ہے کہ

"دھوکہ دینے والا ہم میں سے نہیں ہے"

اگر یہ فریب وہی خریدار کے حق میں نقصان دہ ہو لیکن ... سے علم ... ہو سکے تو ...

ملاوٹ کا گناہ بہت شدید اور اس کی حرمت بہت سخت ہے اور ایسے مجرم کو سخت سزا دی جائے اور اگر اس ملاوٹ کا خریدار کو علم ہو تو اس ملاوٹ کا گناہ کم ہو جاتا ہے اور اس صورت میں نرمی سے روکا جائے۔ مگر خریدار کے بارے میں معلوم کیا جائے اگر وہ بھی فروخت ہی کرنے کے لیے خریدتا ہے تو بائع کے ساتھ ساتھ وہ بھی مجرم ہے کیونکہ ہو سکتا ہے وہ ایسے شخص کو فروخت کرے جو اس خرابی سے ناواقف ہو لیکن اگر اس نے اپنے استعمال کے لیے خریدا ہو تو وہ مجرم نہیں ہے اور اس صورت میں صرف بائع (فروخت کنندہ) کو تنبیہ کی جائے اور یہی حکم ثمن (سکوں) میں کھوٹ ملانے کا ہے۔

بعض لوگ جانوروں کی فروخت سے پہلے ان کا دودھ دوہنا چھوڑ دیتے ہیں تاکہ ان کے تھن بڑھے ہوئے نظر آئیں۔ یہ بھی فریب دہی ہے اور اس سے روکنا چاہیے۔

محتسب کا اہم فریضہ یہ ہے کہ ناپ تول میں اور پیمائش میں کمی کا مکمل انسداد کرے، خدا تعالیٰ نے اس پر سخت وعید فرمائی ہے، اس پر سخت سزا سب کے سامنے دی جائے۔ اگر کسی کے باٹ اور پیمانوں کے کم ہونے کا شبہ ہو تو اس کو جانچ کر کے دیکھے اور مُہر شدہ باٹوں اور پیمانوں سے ملائے اور سب کو حکم دیا جائے کہ اس پیمائش کے مطابق ناپ تول کریں۔

اس کے بعد اگر کوئی غیر مُہر شدہ کے ساتھ معاملات کرتا ہوا پایا جائے اور وہ وزن میں کم ہو تو اس کو دو جرائم کی سزا دی جائے۔ ایک غیر مہر شدہ اوزان کو استعمال کرنے کی اور دوسرے کم تولنے یا کم ناپنے کی، پہلے جرم کی سزا بحق سرکار متصور ہو گی اور دوسرے جرم کی سزا بحق شریعت متصور ہو گی۔ اور اگر کمی نہ کی ہو صرف سرکاری پیمانوں کی ہیرا پھیری کی ہو تو صرف بحق سرکار ہی سزا دی جائے۔

اگر کوئی شخص سرکاری مُہر شدہ کی طرح کے جعلی اوزان اور پیمانے بنائے تو وہ جعلی درہم و دینار بنانے والے کی طرح مجرم ہے۔ اگر یہ اوزان کم بھی ہوں تو مجرم دو حیثیتوں سے مستحق ہے، ایک بحق سرکار جعلسازی کا دوسرے بحق شریعت اوزان

میں کمی کرنے کی۔ اور یہ سزا پہلی سزا سے زیادہ سخت ہونی چاہیے اور اگر جعلسازی کی ہو لیکن اوزان میں کمی نہ کی ہو تو بحق سرکار سزا دی جائے۔ کسی شہر میں کاروبار کی ترقی کی بناء پر ضرورت ہو کہ اوزان اور سکوں کے پرکھنے والے مقرر کیے جائیں تو محتسب خود اس کام کے لیے امانت دار افراد کو متعین کرے اور گنجائش کے مطابق بیت المال سے ان کی تنخواہیں مقرر کی جائیں ورنہ ان کی اجرت متعین کر دی جائے تاکہ کمی بیشی نہ ہو کیونکہ کمی بیشی کی صورت میں ان کو کم تولنے اور کم ناپنے کی رغبت ہو گی۔

پہلے حکام ان لوگوں کا خاص اہتمام کرتے تھے اور ان کے ناموں کا رجسٹروں میں اندراج کر لیتے تھے تاکہ اصل کارکن اور غیر معتبر لوگوں کا پتہ چل جائے۔ اور اگر ان میں سے کسی کے بارے میں یہ معلوم ہو کہ وہ ناپ تول میں کمی کرتا ہے یا زیادہ اجرت مانگتا ہے تو اس کو تادیبی سزا دے اور اسے کام سے ہٹا دے۔

دلالوں کے متعلق بھی یہی حکم ہے کہ ایماندار آدمی مقرر کیا جائے اور خائنوں کی روک تھام کی جائے اور ان امور کا اولاً حکمرانوں کو بندوبست کرنا چاہیئے اور بعد ازاں محتسب کو کرنا چاہیے۔

ناپ تول اور پیمائش کا معاملہ

زمینوں کی تقسیم اور پیمائش کے لیے محتسب کے بجائے قاضی مقرر کیا جائے کیونکہ قاضی بعض اوقات یتیم اور غائب کے مال کا نائب ہوتا ہے۔

بازاروں اور محلوں میں محافظ سپاہیوں کا تعین پولیس افسران کے ذمے ہے۔

اگر ناپ تول میں جھگڑا ہو تو محتسب کی کارروائی اس وقت درست ہو گی جبکہ طرفین کی جانب سے انکار اور تجاحد نہ ہو اور اگر اس حد تک نوبت پہنچ جائے تو پھر قاضی فیصلہ کرے اس لیے کہ احکام کا تعلق قاضی سے ہی ہے لیکن تادیب کا حق محتسب ہی کو ہے مگر قاضی کا تادیب کرنا بھی درست ہے۔

محتسب جن امور کو علی العموم روک سکتا ہے ان میں ایسے اوزان اور پیمانوں کا معاملہ بھی ہے جو اس شہر میں مروج نہ ہوں اگرچہ دوسری جگہ ان کا رواج ہو، اگر دو افراد ان

سے آپس میں معاملہ کریں تو انہیں کرنے دے لیکن عام طور پر ان سے ناپ تول کی ممانعت کردے ممکن ہے کوئی شخص ناواقفیت کی بنا پر ان سے نقصان میں مبتلا ہو جائے۔

جن منکر امور کا تعلق محض لوگوں کے انفرادی حقوق سے ہوتا ہے ان میں سے مثلاً یہ کہ کوئی شخص اپنے ہمسائے کی زمین کی حد میں اپنی تعمیر شروع کردے یا اس کی دیوار پر اپنی چھت کی شہتیر رکھے اس کا حکم یہ ہے کہ جب تک وہ استغاثہ نہ کرے محتسب کوئی دخل نہ دے کیونکہ یہ اس ہمسایہ کا اپنا حق ہے اور وہ اسے معاف بھی کرسکتا ہے اور مطالبہ بھی کرسکتا ہے اگر استغاثہ کرے اور آپس میں منکر حقوق نہ ہوں تو محتسب اس کا انتظام کرے کہ زیادتی کرنے والے سے مظلوم کا حق دلائے اور ضرورت ہو تو حسب حال تادیب بھی کرے۔

منکر حقوق کا مقدمہ حاکم فیصلہ کرے۔ اگر ہمسایہ اس کی زیادتی کو باقی رہنے دے اور اپنا حق معاف کردے تو اسے اس کے بعد بھی مطالبہ کا حق رہتا ہے اور اس کے مطالبہ پر زیادتی کرنے والے کو اپنی تعمیر منہدم کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

اور اگر ابتدا ہی سے پڑوسی کی اجازت سے تعمیر کی ہے اور اس کی اجازت سے شہتیر رکھا ہے تو اس کو اب اس اجازت سے رجوع کا حق نہیں ہے لہٰذا اس کی بنائی ہوئی تعمیر کو گرانے کا حکم نہیں دیا جائے گا اگر درخت کی شاخیں دوسرے پڑوسی کے گھر میں پھیل جائیں تو وہ محتسب سے شکایت کرکے ان کو قطع کراسکتا ہے لیکن اس میں سزا کوئی نہیں ہے کیونکہ شاخوں کا پھیل جانا اس کا اپنا فعل نہیں ہے اور اگر درخت کی جڑیں پھیل کر ہمسائے کی زمین میں داخل ہو جائیں تو انہیں قطع کرنے پر مجبور نہیں کرسکتا البتہ اپنی زمین میں اپنی مرضی سے تصرف کرسکتا ہے اور اگر کوئی شخص اپنی زمین میں تنور نصب کرے اور پڑوسی کو اس کے دھوئیں سے تکلیف ہو تو اسے اعتراض کرنے یا ممانعت کرنے کا حق نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص اپنے مکان میں چکی لگائے یا لوہاروں اور دھوبیوں کو رکھے تو پڑوسی اسے نہیں روک سکتے کیونکہ ہر شخص کو اپنی ملک میں تصرف کا حق ہے اور یہ ایسے کام ہیں کہ ان کے بغیر چارہ کار بھی نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی سے اجرت پر کام کرائے اور اس اجیر پر یہ زیادتی کرے کہ اسے اجرت کم دے یا اس سے کام زیادہ لے تو محتسب اسے ایسا کرنے سے روک دے اور سرزنش حالات کے اعتبار سے کرے اور اگر اجیر زیادتی کرے کہ کام کم کرے اور اجرت زیادہ مانگے تو محتسب اسے بھی تنبیہ کرے اور اگر نہ مانے تو اس کا فیصلہ حاکم کے سامنے رکھے۔

پیشہ وروں کی نگرانی

تین قسم کے پیشہ ور لوگوں کی نگرانی بھی محتسب کے ذمے ہے۔ ایک وہ جن کے کام میں افراط و تفریط کا اندیشہ ہو دوسرے وہ جن کے کام میں امانت اور خیانت کا پہلو ہو اور تیسرے وہ جن کی کارکردگی عمدہ اور خراب ہو سکتی ہو۔

پہلی قسم میں طبیب اور معلمین ہیں کیونکہ طبیب کی افراط و تفریط سے بیماری میں شدت ہو سکتی ہے یا مریض کی جان جا سکتی ہے اور معلمین کی تربیت پر بچوں کی آئندہ اچھی یا بری زندگی اور ان کے اخلاق و عادات کا مدار ہے کہ بچپن کی حدود سے نکلنے کے بعد بری عادات و اطوار کا چھوڑنا سخت دشوار ہو جاتا ہے لہٰذا محتسب کو چاہیے کہ عالم دیندار اور با اخلاق شخص کو معلم کی حیثیت میں برقرار رکھے اور جو اس معیار کا نہ ہو اسے تعلیم کی خدمت انجام دینے سے روک دے، ورنہ اس کی وجہ سے بچوں میں غلط عادات اور بری خصائل پرورش پائیں گی۔

دوسری قسم میں سنار، جولاہے، دھوبی اور رنگریز وغیرہ داخل ہیں یہ لوگ دوسروں کی چیزیں لے کر فرار ہو جاتے ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ معتبر امانتداروں کو اپنا کام کرنے دے اور جس کی خیانت ظاہر ہو اسے ممانعت کر دے اور اس کی اس حرکت کی تشہیر کر دے تاکہ ناواقفیت کی بنا پر لوگ اس کے دھوکے میں نہ آئیں۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ ان ... پیشہ وروں کی نگرانی محکمہ پولیس کے سپرد ہونی چاہیے اور اس لحاظ سے یہ بات درست ہے کہ خیانت چوری کے ذیل میں آتی ہے۔

تیسری قسم جو عمدہ کارکردگی دکھا سکیں اور خراب کام کر سکیں تو ان کی نگرانی

محتسب کے ذمے ہے۔ اور محتسب کو چاہیے کہ علی العموم سب کو خراب اور ردی کام کرنے کی ممانعت کرے اور اس نگرانی کے لیے کسی کا شکایت کرنا شرط نہیں ہے۔ اگر کوئی خاص پیشہ ور کام خراب کرنے کا عادی ہو جائے تو استغاثہ کرنے پر اس سے مؤاخذہ کرے اگر تاوان دلانے کی صورت ہو تو اگر اس شئے کی قیمت کسی اندازے پر موقوف ہو تو یہ کارروائی محتسب کے اختیارات سے باہر ہے اور یہ قاضی کے اختیارات میں ہے۔ البتہ قیمت کے اندازہ کرنے کی ضرورت نہ ہو بلکہ اس کی مثل شئے دینی ہو کہ جس میں اجتہاد اور نزاع نہیں ہوتا تو محتسب کی کارروائی درست ہے، اس پر تاوان عائد کرے اور اس جرم کی سزا دے کیونکہ محتسب کا کام ہے کہ وہ حقوق کی نگہداشت کرے اور تعدی (زیادتی) پر سزا دے۔

محتسب کی مزید ذمے داریاں

موسم خواہ ارزانی کا ہو یا گرانی کا غلوں اور دیگر اشیاء کا نرخ متعین کرنا جائز نہیں ہے لیکن امام مالکؒ کی رائے ہے کہ گرانی کے زمانے میں غلوں کا نرخ مقرر کرنا جائز ہے۔

ایسی باتوں کی ممانعت جو حقوق اللہ اور حقوق العباد میں مشترک ہیں اس کی مثال یہ ہے کہ لوگوں کے گھروں کی طرف جھانکنے کی ممانعت کی جائے۔ جس شخص کا مکان بلند ہو اس پر اپنی چھت کی چار دیواری بنانا لازم نہیں ہے لیکن یہ لازم ہے کہ دوسروں کی طرف نہ جھانکے۔ ذمیوں کو ممانعت کی جائے کہ وہ مسلمان سے بلند مکان بنائیں لیکن اگر ایسے بنے ہوئے مکان کے مالک ہو جائیں تو کوئی ہرج نہیں ہے البتہ یہ ہے کہ یہ ذمی مسلمانوں کے مکانوں کی جانب نہ دیکھیں۔

محتسب کی یہ بھی ذمے داری ہے کہ وہ ذمیوں سے معاہدہ کی شرائط پوری کرائے مثلاً یہ کہ وہ لباس اور ہیئت میں فرق رکھیں اور حضرت عزیرؑ اور حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں علی الاعلان اپنے عقائد کا اظہار نہ کریں۔

اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کو گالی دے یا اذیت پہنچائے تو اس کو منع کیا جائے اور اس کے خلاف کرنے والوں کو سزا دی جائے۔

راستے کی مسجدوں اور جامع مسجدوں کے امام اگر قرأت اتنی طویل کرتے ہوں کہ عام کمزور لوگوں سے برداشت نہ ہوتی ہو اور لوگوں کے کاروبار میں حرج ہوتا ہو تو ایسی طویل قرأت سے منع کیا جائے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت معاذ بن جبل رضؓ کی شکایت کی گئی کہ وہ لمبی نماز پڑھاتے ہیں، تو آپؐ نے حضرت معاذ رضؓ سے فرمایا کہ

"اے معاذ، کیا تم فتنہ پیدا کرو گے؟"

لیکن اگر امام طویل نماز پڑھانے سے باز نہ آئے تو اسے تادیب نہیں کی جائے گی البتہ اسے تبدیل کیا جا سکتا ہے اور ایسا امام مقرر کیا جا سکتا ہے جو ہلکی نماز پڑھائے۔

اگر قاضی نے اپنے دروازوں پر دربان مقرر کیے ہوئے ہوں اور دادخواہ مقدمات لے کر آئیں اور وہ تصفیہ نہ کرے اور اس کے اس عمل سے قوانین میں خلل پیدا ہو رہا ہو اور دادخواہوں کو نقصان اٹھانا پڑ رہا ہو تو محتسب بغیر فرق مراتب کا خیال کیے ایسے قاضی کو متنبہ کر سکتا ہے کہ وہ اپنے فرائض عمدہ طریقے پر انجام دے اور ان میں کوتاہی نہ کرے۔

بیان کیا جاتا ہے کہ بغداد کے محتسب ابراہیم بن بطحا، ابوعمر بن حماد کے مکان سے گزرے جو اس وقت قاضی القضاۃ تھے۔ انہوں نے یہ منظر دیکھا کہ مقدمات کے لیے آنے والے لوگ ان کے انتظار میں دن چڑھے تک ان کے دروازے پر بیٹھے رہے۔ تو ان محتسب نے دربان کو بلوا کر قاضی صاحب کو پیغام بھیجا کہ اہل مقدمات آپ کے انتظار میں دھوپ میں بیٹھے ہوئے ہیں آپ یا تو باہر آ کر لوگوں کے مقدمات کی سماعت فرمائیں یا پھر عذر بیان کر کے لوگوں کو کسی اور وقت آنے کی ہدایت کریں۔

اگر کسی غلام کا آقا اس سے اس قدر زیادہ خدمت لے کہ وہ انجام دینے سے قاصر ہو تو جب تک غلام استغاثہ نہ کرے صرف نصیحت کے طور پر روکے اور اگر وہ شکایت کرے تو پھر سختی سے ممانعت اور تنبیہ کرے۔

معمولی سے ... [illegible] ... لیکن شکایت

کے اس کا سدّ باب کرنا چاہیے۔ لیکن اگر مالک یہ دعویٰ کرے کہ اس کے مویشی اس قدر کام کے متحمل ہیں جتنا کام وہ ان سے لے رہا ہے تو محتسب اس امر کا امتحان کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہے لیکن اس معاملے کا تعلق چونکہ رواج سے ہے اس لیے رواج سے معلوم ہو سکتا ہے۔ نیز یہ کہ محتسب کو اجتہاد عُرفی کی ممانعت نہیں ہے بلکہ اجتہاد شرعی کی ممانعت ہے۔

اگر غلام کو یہ شکایت ہو کہ اس کا آقا اسے کھانا کپڑا نہیں دیتا تو محتسب آقا سے باز پُرس کر کے اسے دینے کی ہدایت کرے لیکن اگر غلام کی شکایت یہ ہو کہ آقا اسے کھانا کپڑا کم دیتا ہے تو یہ مسئلہ محتسب کے دائرہ اختیار سے باہر کا ہے کیونکہ مقدار کے تعین کے لیے شرعی اجتہاد کی ضرورت ہے اس لیے کہ مطلقًا دینا تو منصوص ہے مگر کسی خاص مقدار کا تعین منصوص نہیں ہے۔

ملاحوں کو کشتیوں میں اتنا سامان لادنے اور مسافر سوار کرنے کی ممانعت کی جائے جس سے کشتی کے ڈوب جانے کا اندیشہ ہو۔ اسی طرح طوفانی ہوا میں بھی کشتی رانی کی اجازت نہ دی جائے کشتی میں اگر مرد اور عورتیں دونوں سوار ہوں تو درمیان میں پردہ ڈلوا دیا جائے اور وسعت ہونے کی صورت میں عورتوں کے لیے ضروریات کی جگہ بھی بنوا دی جائے۔

اگر عام بازار میں کوئی دُکاندار ایسا ہو جو صرف عورتوں سے معاملہ کرتا ہو تو محتسب تحقیق کرے اگر نیک چلن ہو تو اس کو معاملہ کرنے دے اور اگر اچھے کردار کا مالک نہ ہو تو اسے سرزنش کرے اور ان سے معاملہ کرنے کی ممانعت کر دے اور ایک لسائے کے مطابق ایسے دُکاندار کو عورتوں سے خرید و فروخت کی ممانعت محتسب کرے اور اسے سزا محکمۂ پولیس دے اس لیے کہ اس کا یہ فعل زنا کے توابع میں سے ہے۔

راستے میں اگر ایسی دُکانیں ہوں جن سے گزرنے والوں کو تکلیف پہنچتی ہو تو محتسب ان دکانوں کو ہٹوا دے اور یہ اقدام استغاثہ پر موقوف نہیں ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ استغاثہ پر موقوف ہے۔

محتسب کو چاہیے کہ راستے کے درمیان میں ہر قسم کی تعمیر کی خواہ مسجد ہی کیوں نہ ہو

ممانعت کر دے کیونکہ راستے چلنے کے لیے ہوتے ہیں عمارتیں بنانے کے لیے نہیں ہوتے اور اگر کوئی راستے میں تعمیر کرے تو اس کو منہدم کرا دے۔

اگر ضرورت کے وقت کوئی شخص اپنا عمارتی سامان سڑک پر ڈال دے اور اس کو جلد ہی وہاں سے منتقل کر دے اس طرح کہ کسی کو گزرنے میں تکلیف و دشواری نہ ہو تو اسے اس کی اجازت ہے لیکن اگر گزرنے والوں کو تکلیف ہو تو محتسب اسے ایسا کرنے سے روک سکتا ہے۔

یہی حکم چھجے نکالنے، چھتے بنانے، پرنالے لگانے، نالیاں بنانے اور گھروں کے باہر فضول اشیاء ڈالنے کے گڑھے بنانے کا ہے کہ اگر کسی کو تکلیف و نقصان نہ ہو تو اجازت ہے ورنہ نہیں ہے۔

اور اس نقصان کے ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ محتسب اپنے اجتہاد سے کریگا، کیونکہ یہ اجتہاد عُرفی ہے شرعی نہیں ہے کہ اس کی اصل کا حکم شریعت سے ثابت ہو اور اجتہاد عرفی وہ ہے کہ اس کی اصل کا حکم عرف پر مبنی ہو۔ اور ان صورتوں میں جن میں محتسب کا اجتہاد قابل قبول ہے ان سے یہ فرق بخوبی واضح ہو جاتا ہے۔

اگر کسی مملوکہ زمین میں یا کسی مباح زمین میں مُردوں کو دفن کر دیا گیا ہو تو محتسب مُردوں کو وہاں سے کسی اور جگہ منتقل کرنے کی اجازت نہ دے لیکن اگر غصب کردہ زمین میں مردے دفن کر دیئے گئے ہوں تو زمین کا اصل مالک انہیں منتقل کرا سکتا ہے لیکن اگر زمین میں سیلاب یا نمی آجائے تو پھر مُردوں کے منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔ زبیریؒ جائز اور دیگر فقہاء ناجائز کہتے ہیں۔

محتسب کو چاہیے کہ انسانوں کو اور جانوروں کو خصی بنانے سے روکے اور اگر اس عمل سے قصاص یا دیت لازم آجائے تو وہ صاحبِ حق کو دلائے۔ لیکن اگر اس معاملے میں انکار اور نزاع کی صورت ہو تو حاکم فیصلہ کرے۔

محتسب کو چاہیے کہ سیاہ خضاب کے استعمال کو ممنوع قرار دیدے لیکن مجاہدین کے لیے سیاہ خضاب کا استعمال جائز ہے اور محض عورتوں کی خاطر سیاہ خضاب استعمال

کرنے والوں کو تادیبی سزا دے مہندی اور کتم کا خضاب بہرحال جائز ہے۔

کہانت اور کھیلوں کے ذریعے سے کسب معاش کی ممانعت کرے اور اسطرح لین دین کرنے والوں کو سرزنش کرے۔ یہ بیان زیادہ طویل ہو سکتا ہے اس لیے کہ منکرات (غلط اور ناروا کام) تو بے شمار ہیں۔ ہم نے مختصراً جو باتیں ذکر کر دی ہیں اس کا منشا یہ ہے کہ ان احکام پر خوب روشنی پڑ جائے کیونکہ احتساب مدار اصل دین (اسلامی نظام) کی اساس ہے، یہی وجہ ہے کہ دور اول خلفاء اور امام اس کام کے فوائد کے پیش نظر اور اس پر ملنے والے ثواب کی خاطر اس فریضہ کو خود ہی انجام دیتے تھے لیکن جب بعد کے مسلمان بادشاہوں نے اس فرض کو خود ترک کر دیا اور دوسرے لوگوں کے حوالے کر دیا تو یہ فریضہ رشوت ستانی اور کھانے کمانے کا دھندا بن کر رہ گیا اور لوگوں کے دلوں سے احتساب کی عظمت اور ہیبت جاتی رہی۔ مگر یہ اصول مدنظر رکھنا چاہیے کہ اگر کسی قانون اور ضابطے پر عمل نہ ہو رہا ہو تو اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ اس کا حکم ساقط ہو گیا ہے۔

فقہائے کرام نے احتساب کے احکام بیان کرنے میں نامناسب بے توجہی اور بے اعتنائی برتی ہے لیکن ہم نے اس کتاب میں ایسے بیشتر مباحث جمع کر دیئے ہیں جن کو عام طور پر یا تو فقہاء نے بیان ہی نہیں کیا ہے یا بیان کیا ہے تو بہت اختصار کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ بہرحال ہم نے اس کتاب میں اس کی تلافی کر دی ہے۔

آخر میں میں اللہ سبحانہ سے دعا کرتا ہوں کہ وہ اپنی مشیت اور مرضی اور اپنی مدد اور کرم سے ہماری اس کاوش کو قبول فرمائے۔ وہی ہمارے لیے کافی اور بہتر وکیل ہے۔
